بسم الله الرحمن الرحیم

میراث مکتوب
۲۶۶

علوم و معارف اسلامی
۶۱

سرشناسه : نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۵۹۷ ـ ۶۷۲ ق.
سرشناسه : مرکز پژوهشی میراث مکتوب
عنوان و نام‌پدیدآور : روضه تسلیم (تصورات) / نصیرالدین طوسی؛ تصحیح و پیشگفتار سید جلال حسینی بدخشانی؛ با مقدمه هرمان لندلت.
مشخصات نشر : تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب؛ لندن: موسسه مطالعات اسماعیلی، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری : چهل، ۱۹۵، 8 ص.
فروست : میراث مکتوب؛ ۲۶۶. علوم و معارف اسلامی، ۶۱
شابک : 978-600-203-083-2
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
موضوع : کلام اسماعیلیه
موضوع : اسماعیلیه ـ عقاید
شناسه افزوده : بدخشانی، سید جلال، ۱۳۲۰ ـ ، مصحح
شناسه افزوده : Badakhchani, J.
شناسه افزوده : لندلت، هرمان، مقدمه‌نویس.
شناسه افزوده : Landolt, Herman
رده‌بندی کنگره : BP ۲۱۵ / ۹ ر ۶ ن ۱۳۹۳
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۴۱۷۶
شماره کتابشناسی ملی : ۳۴۶۳۷۰۱

روضهٔ تسلیم

(تصوّرات)

تألیف

خواجه نصیرالدّین طوسی

(۵۹۷-۶۷۲ ه. ق)

تصحیح و پیشگفتار

سید جلال حسینی بدخشانی

با مقدمهٔ

هرمان لندلت

The Institute of Ismaili Studies

روضهٔ تسلیم

(تصوّرات)

تألیف: خواجه نصیرالدّین طوسی (۵۹۷ ـ ۶۷۲ هـ. ق)

تصحیح و پیشگفتار: سید جلال حسینی بدخشانی

با مقدمهٔ: هرمان لندلت

ناشر: میراث مکتوب

با همکاری

موسسهٔ مطالعات اسماعیلی (لندن)

مدیر تولید: محمد باهر

مدیر فنّی و امور چاپ : حسین شاملوفرد

صفحه‌آرا: رضا سلگی

چاپ اوّل: ۱۳۹۳

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

بها: ۱۲۵۰۰ تومان

شابک: ۲ ـ ۰۸۳ ـ ۲۰۳ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸

چاپ: نقره آبی ـ **صحافی:** سیدین

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir

http://www.MirasMaktoob.ir

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطّی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویّت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبّع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته، هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطّی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدّد نیاز دارد.

احیا و نشر کتاب‌ها و رساله‌های خطّی وظیفه‌ای است بر دوش محقّقان و مؤسّسات فرهنگی. مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محقّقان و مصحّحان، و با مشارکت ناشران، مؤسّسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

اکبر ایرانی

مدیر عامل مرکز پژوهشی میراث مکتوب

فهرست مطالب

پیشگفتار .... نه

مقدمه (هرمـان لندُلت) .... نوزده

روضهٔ تسلیم ۱

فهرست این تصورات ۲

تصوّر اوّل ـ در کسر مقالات آن کس که نفی صانع کند... .... ۵

تصوّر دوم ـ در صدور اشیاء از امر او تعالی و تقدّس بر سبیل سؤال و جواب ۸

تصوّر سوم ـ در مسئله لایَصدُرُ عَنِ الواحِدِ إلّا الواحِد ۱۶

تصوّر چهارم ـ در عقل اوّل و عقل فعّال و عقل کلّ... .... ۱۸

تصوّر پنجم ـ در نفس کلّی ۱۹

تصوّر ششم ـ در هیولی ۱۹

تصوّر هفتم ـ در طبیعت کلّی و جسم کُلّ ۲۰

تصوّر هشتم ـ در معرفت نفس انسانی ۲۲

تصوّر نهم ـ در معرفت عقل انسانی ۲۶

تصوّر دهم ـ در غرض از پیوستن نـفوس جـزوی بـه اجسـاد بشـری و شـمّتی از تـرکیب جسد انسانی ۲۸

تصوّر یازدهم ـ در فصل ذاتی هر یک از اجناس و موالید... .... ۳۴

تصوّر دوازدهم ـ در کمالاتی که صفت موصوف و موصوف صفت را دهد ۳۶

تصوّر سیزدهم ـ در انواع علوم چون ضروری و نظری و تعلیمی و تأییدی ۳۶

تصوّر چهاردهم ـ در خیر و شرّ و آن که شرّ را در ابداع وجودی نیست و وجودی که او را در این عالم می‌نماید چیست ۳۸
تصوّر پانزدهم ـ در بهشت و بهشت‌ها و دوزخ و دوزخ‌ها و برازخ و صراط‌ها ۴۳
تصوّر شانزدهم ـ در کار آدم و ابلیس ۵۱
تصوّر هفدهم ـ در اسباب خلاف‌های گوناگون که در میان اهل عالم واقع می‌باشد و کیفیّت آنچه از آن جمله که تعلّق به محقّان و مبطلان دارد ۵۷
تصوّر هژدهم ـ در سبب اندکی عدد اهل حقّ و بسیاری عدد اهل باطل ۶۳
تصوّر نوزدهم ـ در کار دیو و پری و فرشته ۶۴
تصوّر بیستم ـ در ترقی از جسمانیّات به روحانیّات و از روحانیّات به عقلانیّات ۶۵
تصوّر بیست و یکم ـ در مبدأ و معاد و دنیا و آخرت و آمدن مردم در دنیا و بیرون شدن از دنیا... .... ۶۶
تصوّر بیست و دوم ـ در تهذیب اخلاق ۷۶
تصوّر بیست و سوم ـ در اقسام تسلیم ۸۷
تصوّر بیست و چهارم ـ در کار نبوّت و امامت... .... ۹۲
تصوّر بیست و پنجم ـ در ماهیّت سخن وگویایی و شنوایی و خاموشی ۱۱۳
تصوّر بیست و ششم ـ در ادوار شش پیمبر اولواالعزم و امامان حقّ تقدّس ذکرُهُم و ظهور دعوت قائم و اظهار دعوت قیامت ۱۱۶
تصوّر بیست و هفتم ـ در کار بت‌پرستان و کسر مقالت ایشان ۱۳۷

ملحقات ۱۴۷
سؤال خواجه محمّد با سعید ۱۴۷
اللّهم مولانا ۱۵۱

نمایه‌ها ۱۵۳
۱. آیات ۱۵۵
۲. احادیث و روایات ۱۵۸
۳. کسان، جایها، واژگان و... .... ۱۶۱

کتابنامه ۱۹۱

پیشگفتار

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد بن حسن که در کتب تذکره با القـابی هـمچون خواجهٔ طوس، محقق طوسی، استاد البشر و عقل حادی عشر و در متن حاضر به عنوان سلطان الدعات و خواجهٔ کائنات از او یاد شده در روز شنبه یازدهم جمادی الاول سال ۵۹۷ق. در طوس متولد و در روز دوشنبه هیجدم ذی الحجه سال ۶۷۲ق. در بغداد دار فانی را وداع گفته است. از شرح حال ایام جوانی او اطلاع موثقی جز آنچه خود در رسالهٔ سیروسلوک[۱] ذکر می‌کند در دست نیست.

به گفته خود او «تولد و تربیتش در میان کسانی بود که ظاهر شریعت را معتقد و متقلد بودند و اقربا و عشیرات را جز اشتهار به علوم ظاهر حرفتی و صنعتی نبود». به عبارت دیگر و چنانکه در سایر مأخذ ذکر شده خانوادهٔ او به رتق و فتق امور دیـنی بـه شـیوهٔ شیعیان دوازده امامی اشتغال داشته‌اند.

از بدو طفولت، خواجه همچون شنونده‌ای کنجکاو به معتقدات اعضای خانواده خود در باب قواعد و قوانین شریعت گوش فرا داده و در ذهن خود چنین پرورده بود که «بیرون از این شیوهٔ مذهبی و طریقتی نتواند بود». ولی پدر او که مردی جهاندیده و تحت تأثیر آموزش‌های محمد بن عبدالکریم شهرستانی (د: ۵۴۸ق.)[۲] قرار داشت خواجه را «به

---

۱. اقتباسات و مطالب نقل شده داخل گیومه از سیروسلوک ویـرایش و تـرجـمه انگـلیسی سید جـلال حسـینی بدخشانی (لندن، ۱۹۹۸) می‌باشد.

۲. تاج‌الدین شهرستانه که غالباً از او به نام محمد بن عبدالکریم شهرستانی یاد می‌شود مؤلف کتب مشهوری ←

تحصیل فنون علم و استماع سخنان ارباب مذاهب و مقالات» ترغیب می‌نمود.

یکی از معلمانی که پدر خواجه برای او تعیین کرد کمال‌الدین محمد حاسب[1] بود که خواجه او را از شاگردان افضل‌الدین کاشی معروف به باباافضل (د: ۶۱۰ ق.)[2] قلمداد می‌کند. کمال‌الدین چنانکه از کنیه‌اش پیداست معلم ریاضیات بود و گاه و بیگاه «سخن اهل ظاهر را کسری کردی و مناقضتی که متقلدان اوضاع شریعت را لازم آمدی بیان فرمودی» و این نکات برای ذهن کنجکاو خواجه دلپذیر بود.

چنین به نظر می‌رسد که ذهن وقاد خواجه و سؤالات زیرکانهٔ او کمال‌الدین را وادار می‌نموده که بحث را کوتاه کرده و به این بسنده کند که «آنچه لُبّ کلام است هنوز با تو گفتنی نیست که تو کودکی و روزگار نه دیده، اگر عمر و توفیق یافتی طلب کن تا به آن برسی».

→

همچون الملل و النحل، نهایة الاقدام فی علم کلام، مفاتیح الأسرار و مجلس مکتوب منعقد در خوارزم است. تحقیقات دانشمندان متأخر نمایانگر ارتباط نزدیک او با دعوت اسماعیلیان نزاری است. ویلفرد مدلونگ در «وجوه کلام اسماعیلی: خدای ماوراء هستی و زنجیره نبوت» (تهران، ۱۹۷۷) می‌نویسد: «گرچه غالباً به عنوان متکلمی سرشناس و اشعری و علاقمندی آزاداندیش به سایر نحله‌های فلسفی و مذهبی از او یاد می‌شود، پاره‌ای از هم‌دوره‌های او وی را مخفیانه متمایل به اسماعیلیان نزاری و تبلیغ دعوت آنها معرفی کرده‌اند». در تائید این نقطه‌نظر می‌توان شواهد زیر را ذکر نمود: به‌کارگرفتن کلمات کلیدی در آثار خود که از مشخصات متون اسماعیلی‌ای دوره است مانند: حکم مفروغ و مستأنف، خلق و امر، ترتّب و وحدت، و تضادّ و تشابه؛ نقل تعلیمات حسن صباح در ملل و نحل که بطور غیر مستقیم مؤید موضع تعلیم است و نیز انتقادات او از مذهب اشعری و جانبداری از کلام اسماعیلی در نهایة الاقدام؛ انتقادات او از ابن سینا در مصارعه و جانبداری بی‌قید و شرط او از مواضع اسماعیلی در مجلس مکتوب منعقد در خوارزم. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ویرایش دوم، کمبریج، ۲۰۰۷ م، صص ۳۴۰ ـ ۳۴۲. به استناد شواهد ذکر شده و نکات دیگر اسماعیل قربان پوناوالا در زندگینامه و کتابشناسی ادبیات اسماعیلی، مالیبو، ۱۹۷۸، صص ۲۵۴ ـ ۲۵۷، شهرستانی را به عنوان یک مؤلف اسماعیلی معرفی کرده است.

۱. در ارتباط با کمال‌الدین محمد حاسب تاکنون اطلاع موثقی بدست نیامده است.

۲. افضل‌الدین محمد مرقی کاشی یا کاشانی مشهور به باباافضل مؤلف آثاری همچون جاودان‌نامه، انجام‌نامه و سرایندهٔ رباعیات مشهور متوفی در سال ۶۱۰ ق. در بسیاری از نوشته‌های خود پیگیر مطالبی است که شباهت زیادی به مواضع اسماعیلیان نزاری دارد. مجتبی مینوی در مقدمهٔ خود بر مصنفات باباافضل، تهران، ۱۳۳۱ ش، ص ۲۲، مترصد این نکته گردیده است.

شاید به استناد تأثیرپذیری پدر خواجه از افکار شهرستانی و بابا افضل کاشانی که هر دو از طرفداران دعوت اسماعیلی بودند و نیز انتخاب کمال‌الدین حاسب به سمت معلم، که خود احتمالاً از داعیان اسماعیلی‌مذهب بوده، ولادیمیر ایوانف را بر آن داشته که در مقدمهٔ خود بر اولین چاپ روضهٔ تسلیم (بمبئی، ۱۹۵۰ م.) چنین گمان برد که احتمال دارد خواجه در خانواده‌ای اسماعیلی‌مذهب متولد شده و در مدارس شیعیان دوازده‌امامی تحصیل کرده باشد. حال آنکه بیان خواجه در سیروسلوک با چنین برداشتی هماهنگ نیست.

خواجه در سیروسلوک خلاصه‌ای از تلاش‌های خود برای فراگیری کلام و فلسفه را بازگو می‌کند ولی متعرض دیگر رشته‌های علمی و معلمین خود در آن رشته‌ها نمی‌گردد. بعد از فوت پدر و در اجرای وصیت او برای کسب دانش به شهرهای دور و نزدیک مسافرت کرده و در عنفوان جوانی در حلقهٔ تدریس استادانی همچون قطب‌الدین سرخسی، فریدالدین داماد و معین‌الدین سالم بن بدران مازنی حاضر شده است. خواجه در نیشابور مصاحبت فریدالدین عطار (د: ۶۱۷ ق.) را دریافته و مدتی را نیز در بغداد به کسب علم اختصاص داده است.[۱]

تاریخ دقیق گرایش او به مذهب اسماعیلی بر ما معلوم نیست. به احتمال زیاد قبل از مسافرت به نیشابور که در آن زمان یکی از مراکز فعال دعوت اسماعیلی بوده با کلیاتی دربارهٔ این مذهب آشنایی یافته و شاید هم قبل از این مسافرت، به این مذهب گرایشی در او به وجود آمده باشد ولی اطمینانی به اطلاعات خود در این زمینه نداشته «چون با کسی که با انصاف تقریر این مذهب دادی مخالطت نداشت و سخن آن جماعت از خصوم ایشان می‌شنید و می‌دانست آنچه خصم از خصم بر حسب خوش‌آمد خویش بازگوید اعتماد را نشاید».

---

۱. بنگرید به کتاب جامع و مفصل محمدتقی مدرس رضوی، احوال و آثار ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن الطوسی، تهران، ۱۳۵۴؛ و نیز مقالهٔ مفصل او تحت عنوان یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۳۵. نیز بنگرید به: محمد مدرسی زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۳۵.

این دغدغه احتمالاً در مسافرت بغداد نیز او را تنها نمی‌گذارد زیرا بلافاصله بعد از ترک بغداد در راه بازگشت به خراسان در گردکوه به ملاقات محتشم شهاب‌الدین[1] حکمران اسماعیلی قلعه که از دانشمندان پرآوازهٔ خراسان بوده می‌شتابد و دو سه روزی را به شنیدن سخن دعوت و رفع ابهاماتی که ذهن او را به خود مشغول داشته است می‌پردازد.

تصمیم نهایی در این گرایش زمانی گرفته می‌شود که جلدی از فصول مقدس حسن علی ذکره السلام[2] «به خطی میانه و کاغذی کهنه در دست نااهلی که نمی‌دانست آن چیست مشاهده کرد و آن را به حیلتی به دست آورد و روز و شب خود را به مطالعهٔ آن وقف کرد و از آن کلمات مقدس که نور دلها و چراغ ضمیرهاست بقدر فهم و استعداد ضعیفانهٔ خود فایده‌های بی‌نهایت گرفت و اندکی چشم تصرّف باز کرد و دیدهٔ باطن گشوده شد». آشنایی خواجه با افکار و تعلیمات حسن علی ذکره السلام باعث می‌شود که خواجه برای پیوستن به جامعهٔ اسماعیلی مجدانه اقدام کند و «به یمن اهتمام مجلس عالی شاهنشاهی» یعنی ناصرالدین محتشم[3] حکمران اسماعیلی‌مذهب قهستان

---

۱. محتشم شهاب‌الدین به هنگام تلاش خواجه برای اطلاع بیشتر از مبانی دعوت اسماعیلیان نزاری حکمران قلعهٔ گردکوه دامغان بود که چندی بعد برای مدتی کوتاه حکمران قهستان و سپس در الموت ساکن شد. خواجه شرح اشارات و تنبیهات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا را به خواهش او آغاز کرد. اتمام شرح اشارات مدتی قریب به بیست سال طول کشید. خواجه در مقدمهٔ شرح اشارات متعرض این نکته می‌گردد.

۲. حسن علی ذکره السلام (د: ۵۶۱ ق)، القاهر بن حسین المنتصر بن حسن بن المصطفی لدین‌اللّه نزار بن المستنصر باللّه خلیفه فاطمی مصر. بعد از درگذشت مستنصر اسماعیلیان به دو فرقهٔ نزاری و مستعلوی منشعب گردیدند. حسن در سن سی و هفت سالگی یعنی در سال ۵۵۷ ق. بعد از کشته شدن پدرش حسین به دست الحافظ خلیفهٔ فاطمی، در الموت به امامت رسید. این تاریخ مقارن است با درگذشت محمد بن کیا بزرگ امید. برای روایت‌های مختلف راجع به نسب‌نامهٔ حسن علی ذکره السلام بنگرید به: دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۸۵، صص ۴۴۰ ـ ۴۴۷؛ ابن ظافر، اخبار الدول المنقطعه، قاهره، ۱۹۷۲ م، ص ۹۷ و ۱۱۱؛ ابن قلانسی، ذیل تاریخ دمشق، لندن، ۱۹۳۲ م، ص ۳۰۲ و جوینی، جهانگشای، لیدن، ۱۹۳۷ م، ج ۳، صص ۳۳۳ ـ ۳۴۰.

۳. ناصرالدین محتشم (د: ۶۵۵ ق.) حکمران قهستان (خراسان جنوبی) در دورهٔ امامت علاءالدین محمد (د: ۶۵۳ ق.) سیاستمداری دانشمند که علاوه بر وظایف شغلی به کار تألیف و ترجمه نیز می‌پرداخت. خواجه در

←

«سعادت اتصال به جماعت و انخراط در سلک مستجیبان دعوت» برای او حاصل شود.

زمان وقوع این امور به تقریب می‌باید بین سالهای ۶۱۸ تا ۶۲۲ ق. باشد زیرا در همین اوان خواجه به دربار ناصرالدین محتشم پیوسته و رابطهٔ علمی بسیار نزدیکی بین آنها برقرار می‌گردد. خواجه در این هنگام، گاه به میل خود و گاه به درخواست ناصرالدین به ترجمه و تألیف و تصنیف کتاب‌های علمی مشغول و همزمان به مکاتبات علمی خود با دانشمندان اسماعیلی و غیر اسماعیلی ادامه می‌دهد.

یافته‌های علمی خواجه در مدت اقامت ده سالهٔ او در قهستان به حدی است که موفق می‌شود آثار ارزشمندی در زمینهٔ اخلاق، نجوم و منطق همچون اخلاق محتشمی، اخلاق ناصری، اساس الاقتباس و رسالهٔ مُعینیه را به رشته تحریر درآورد[1].

شهرت و مهارت خواجه در رشته‌های مختلف علم از یک سو، آرزوی استفاده از کتابخانهٔ کم‌نظیر الموت از سوی دیگر و به احتمال زیاد دعوت علاءالدین محمد[2] امام اسماعیلی از او برای اقامت در الموت دست به دست هم داده و کمی بعد از سال ۶۳۳ ق. خواجه در معیت ناصرالدین محتشم و دوست دیگر خود به نام حسن صلاح منشی[3] به الموت می‌رود. سیره‌نگاران علت این مسافرت را مکاتبهٔ خواجه با وزیر

→

مقدمهٔ اخلاق محتشمی متذکر می‌شود که ناصرالدین تألیف آن را آغاز و به دلیل گرفتاری‌های شغلی اتمام آن را به خواجه محول کرده است. اخلاق ناصری و ترجمهٔ ادب الصغیر ابن المقفع را نیز خواجه به التماس ناصرالدین محتشم انجام داده است.

۱. رسالهٔ معینیه در علم هیئت که خواجه آن را به استدعای معین‌الدین بن عبدالرحیم ابی‌منصور تألیف و پس از چندی شرحی بر آن نوشته که به ذیل رسالهٔ معینیه شهرت یافته است.

۲. علاالدین محمد، امام بیست و ششم از سلسله امامان اسماعیلیان نزاری و تنها پسر جلال‌الدین حسن (د: ۶۱۸ ق.) که در سن نه سالگی وارث امامت شد. علاءالدین را نویسنده‌ای توانا و سیاستمداری اندیشمند توصیف کرده‌اند. خواجه در مقدمهٔ اخلاق ناصری او را بسیار ستایش کرده و چند رباعی نیز از خامهٔ او در ستایش علاءالدین محمد به یادگار مانده است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، چاپ دوم، کمبریج، ۲۰۰۷ م، صص ۳۷۷ ـ ۳۹۲، نیز بنگرید به: شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، ج ۱، تهران ۱۳۶۷، صص ۲۱۵ ـ ۲۳۵.

۳. حسن صلاح منشی که خواجه در سیروسلوک از او به نام ملک‌الکتاب صلاح‌الدین حسن و در روضهٔ تسلیم به

←

شیعی‌مذهب خلیفهٔ عباسی ابن علقمی ذکر کرده‌اند حال آنکه این مسافرت حدود ده سال قبل از وزارت ابن علقمی اتفاق افتاده و ظاهراً مکاتبه‌ای بین آنها ردو بدل نشده که کشف آن باعث نقل و اقامت اجباری خواجه در الموت پایگاه امامت امام اسماعیلی باشد.

نگاهی هرچند گذرا به رسالهٔ سیروسلوک که انتساب آن به خواجه مسلم است، نشان می‌دهد که خواجه با اشتیاق قلبی به مذهب اسماعیلی گرویده و رفتن او به الموت نیز آرزویی بوده که خواجه سال‌ها منتظر برآورده شدن آن بوده است.

پس از انقراض دولت اسماعیلی الموت به دست مغول (۶۵۴ ق.) خواجه به دربار مغول پیوسته و با پشتیبانی آنان رصدخانهٔ مراغه را تأسیس می‌کند که به تدریج محل اجتماع جمع کثیری از دانشمندان گردیده و سهم بزرگی در نگهداری علوم اسلامی و فرهنگ ایرانی ایفا کرده است. یک سال بعد از انقراض دولت اسماعیلی الموت، خلافت بنی عباس نیز در بغداد به سرنوشت مشابهی دچار می‌گردد و سیاستمداران اهل تسنن و پاره‌ای از مستشرقین با تأسی به آنها این واقعه را، همچون تسلیم اسماعیلیان را به مغول، از دسایس خواجه قلمداد می‌کنند. علمای علم تاریخ و روش‌های علمی تجزیه و تحلیل وقایع تاریخی این امر را بسیار نامحتمل دانسته و ریشه این امور را به سیاست جهانگیری مغول، ضعف خلفای عباسی، اختلاف متکلمین شیعه و سنی، عدم اتحاد بین حکومت‌های اسلامی این دوره و به احتمال زیاد حس انتقام‌جویی مغول از حملات غافلگیرانه فداییان اسماعیلی منتسب می‌دانند.

مجموعه آثار منسوب به خواجه بالغ بر ۱۳۵ عنوان کتاب و رساله است که پاره‌ای از آنها بسیار مختصر و گاه کمتر از یک صفحه و بقیه کتب و رسالاتی متقن و عالمانه در

→

القابی همچون سیّد الدعات صلاح‌الدوله والدین، منشی جهان، مبدع النظم النثر حسن محمود یاد می‌کند مؤلف و سراینده بخش اعظم دیوان قائمیّات است که قریب بیست و پنج سال از عمر خود را در مصاحبت خواجه سپری و در اشعار خود از افکار خواجه سود برده است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: حسن محمود کاتب، دیوان قائمیّات، با مقدمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تصحیح و مقدمهٔ انگلیسی سیدجلال حسینی بدخشانی، تهران، ۱۳۹۰ ش.

زمینه‌های نجوم، اخلاق، منطق، کلام اسماعیلی و شیعهٔ دوازده‌امامی[1]، فلسفه، ریاضیات، تاریخ، شعر و علوم متداول زمان اوست. قسمت اعظم این آثار به هنگام اقامت سی ساله او در قهستان و الموت و سایر قلاع اسماعیلی تألیف و تصنیف گردیده است. خواجه مشهورترین اثر فلسفی خود، شرح اشارات شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا را به خواهش محتشم شهاب‌الدین در قهستان آغاز و آن را در الموت به پایان رسانیده و شرح رسالهٔ معینیه را نیز در اوایل جمادی الآخر سال ۶۴۳ ق، زمانی که به اعتبار سیره‌نگاران می‌باید در الموت زندانی باشد، در بوستانی معروف به باغ برکه بلدهٔ تون به پایان برده است[2].

گرایش خواجه به مذهب اسماعیلی و مهارت او در کلام و فلسفه باعث شد که به هنگام اقامت در قهستان و الموت به تألیف و تصنیف و املای کتب و رسالاتی در تبیین و تحکیم مبانی اعتقادی اسماعیلیان نزاری مبادرت کند. مهمترین آثار شناخته شده در این زمینه عبارتند از: ۱. رسالهٔ سیروسلوک که ظاهراً در قهستان به رشته تحریر درآمده و سپس همزمان با امامت رکن‌الدین خورشاه[3]، آخرین امام نزاری دورهٔ الموت، و پس از درگذشت محتشم شهاب الدین، خواجه تحریر مجددی از آن را منتشر کرده است، ۲. آغاز و انجام، ۳. تولا و تبرا، ۴. مطلوب المؤمنین[4]، ۵. جبر و قدر[5]، ۶. اخلاق محتشمی، ۷. اخلاق

---

۱. پس از شکست همه‌جانبهٔ اسماعیلیان نزاری و پیوستن خواجه به دربار مغول، خواجه چند رسالهٔ موجز در کلام امامیه و توضیح عالمانهٔ مکتب شیعهٔ دوازده‌امامی تألیف کرده است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: محمد مدرسی زنجانی، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین، صص ۱۸۲ ـ ۱۹۰ و مقدمه هرمان لندلت بر روضهٔ تسلیم.

۲. این نکته و متن ذکر شده را مدیون اشارهٔ استاد جمیل رجب مترجم کتاب التذکرة فی علم الهیئة هستم که فتوکپی صفحه پایانی شرح معینیه را برای اینجانب ارسال نمودند.

۳. بنگرید به: فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، جلد دهم، ص ۲۶۴، جزء مجموعهٔ ۱۲۲۴۳: رسالهٔ سیروسلوک که «به دستور رکن‌الدین خورشاه خواجه آن را هنگامی که مقیم قلعهٔ الموت بود نوشت».

۴. بنگرید به: سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی، متن فارسی و ترجمه انگلیسی آغاز و انجام، تولّا و تبرّا و مطلوب المؤمنین، ویرایش و ترجمه انگلیسی از سیدجلال حسینی بدخشانی، لندن، ۲۰۱۰ م.

۵. مدرسی زنجانی در سرگذشت و عقاید از دو رساله تحت عنوان جبر و قدر از خواجه یاد می‌کند که اولی به

←

ناصری و ۸. کتاب حاضر یعنی روضهٔ تسلیم.

روضهٔ تسلیم یا تصورات مهمترین و جامع‌ترین اثر در باب مبانی اعتقادی اسماعیلیان نزاری دورهٔ الموت و از منشآت و امالی خواجه طوسی است که حسن محمود کاتب آن را جمع‌آوری و سرانجام در روز سه شنبه منتصف شوال سنه اربعین و ستمأة (۶۴۰ ق.) پس از بازنگری و تایید خواجه منتشر گردیده است.

آشنایی مصحح با روضهٔ تسلیم زمانی آغاز شد که برای تدریس فلسفه و کلام اسماعیلی در جستجوی متنی بودم که بتواند تصویر روشنی از سیر تکاملی دعوت اسماعیلی را دربرداشته باشد. استفاده از متن روضه چنین احتیاجی را تا اندازه‌ای برآورده می‌کرد ولی نواقص متن چاپ‌شده چیزی نبود که به سادگی قابل چشم‌پوشی باشد و از این‌رو با تلاش فراوان و مسافرت‌های پیاپی به ایران، افغانستان و پاکستان توانستم به سه نسخهٔ خطی معتبر دسترسی پیدا کرده و نقد و بررسی و تصحیح مجدد کتاب را به عنوان تز دکترا در فلسفهٔ اسلامی به دانشگاه آکسفورد انگلستان پیشنهاد نمایم.

در حال حاضر نسخ خطی شناخته شدهٔ روضهٔ تسلیم که از همهٔ آنها در چاپ حاضر استفاده شده است عبارتند از: ۱. نسخهٔ **(م)** به خط کاتبی ناشناخته، مورخ ۱۲ ربیع‌الثانی سال ۹۶۸ ق. از روی نسخهٔ موشح به امضای خواجه، ۲۴۵ صفحه. ۲. نسخهٔ **(ق)** به خط محمد بن قاضی، مورخ ۱۶ ذی‌القعده ۱۱۷۵، ۲۶۳ صفحه. ۳. نسخهٔ **(ت)** برگزیده‌ای شامل سه تصور به خط محمد شفیع بن خواجه محمد، مورخ ۱۱۸۰، نسخه شمارهٔ ۸۲۱۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. ۴. نسخهٔ **(ن)** به خط صفی‌اللّه بیک، مورخ شوال ۱۳۵۳، که از روی نسخهٔ مورخ ۱۱۷۷ به خواهش ولادیمیر ایوانف بازنویس شده، ۱۲۹ صفحه. ۵. نسخهٔ **(س)** به خط سید منیر مورخ ۲۶ رمضان ۱۳۴۳، ۲۳۹ صفحه. ۶. نسخهٔ

→

زبان عربی و دومی به زبان فارسی است. در متن فارسی ویراسته محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵ ش، خواجه نکاتی را از کلام حسن علی ذکره السلام اقتباس نموده است. ترجمهٔ انگلیسی رسالهٔ جبر و قدر و یا جبر و اختیار را پرویز مروج تحت عنوان متافیزیک طوسی در سال ۱۹۹۲ م. منتشر کرده است.

(و) متن چاپی ولادیمیر ایوانف مورخ ۱۹۵۰ م، ۱۶۰ صفحه. کلیهٔ این نسخ، به استثنای نسخه «ت» در کتابخانه مؤسسه مطالعات اسماعیلی لندن نگهداری می‌شوند.

چاپ ایوانف مبتنی بر دو نسخهٔ «**ق**» و «**س**» می‌باشد که هر دوی آنها مغلوط و همراه با فزونی و کاستی کلمات و عبارات فراوان است. سعی ایوانف برای دستیابی به نسخه‌ای قابل اطمینان در طول بیست سالی که پس از آشنایی او با روضه و نشر آن دوام یافت راه به جایی نبرد و لاجرم به همان دو نسخه بسنده کرده و متن را با تصحیحات متعارف منتشر نمود.

تصحیح متن حاضر با راهنمایی استاد ارجمند، ویلفرد مادلونگ انجام و همزمان از روی متن تصحیح شدهٔ ترجمهٔ فرانسوی آن به وسیلهٔ پرفسور کریستین ژامبه در پاریس منتشر گردید. ترجمهٔ انگلیسی به همراه متن فارسی و با مقدمهٔ هرمان لندلت و یاداشت‌های فلسفی کریستین ژامبه در سال ۲۰۰۵ م. در لندن منتشر گردید. متن فارسی و نمایه‌های لازم به دلیل نارسا بودن استفاده از رایانه برای متون فارسی در آن زمان، آن چنانکه می‌باید بخوبی صورت نگرفت. از این‌رو چاپ مجدد متن و مقدمهٔ پرفسور هرمان لندلت با همکاری مرکز پژوهشی میراث مکتوب که سابقه‌ای درخشان در نشر متون ارزشمند فارسی و عربی دارد انجام می‌گردد و امید است مزایای این چاپ بر چاپ‌های گذشته از دیده تیزبین خوانندگان مخفی نماند.

اختلافات نسخ، افتادگی پاره‌ای از مطالب و یادداشت‌های لازم دربارهٔ متن، در پانوشت‌ها ذکر گردیده است. پاراگراف‌ها بطور متوالی شماره‌گذاری شده‌اند. هر پاراگراف شامل یک یا چند نکتهٔ مرتبط به یکدیگر است که می‌تواند کمکی در راستای سهولت بازنگری و درک نکات پیچیدهٔ متن باشد. نسخهٔ مبنا، به دست نویسنده‌ای آگاه تهیه شده و تنها نقطه ضعف آن افتادگی‌های آن است. روش تصحیح متن مبتنی بر گزارش اختلافاتی است که سایر نسخ با نسخهٔ مبنا داشته و یا اختلاف در مفهوم جمله تأثیر وگاه معنی را بهتر ارائه کرده باشد.

برگردان فارسی مقدمهٔ عالمانهٔ پرفسور لندلت زینت‌بخش متن حاضر است ولی

بدلیل جلوگیری از افزایش حجم کتاب ترجمه و نشر یادداشت‌های فلسفی پرفسور ژامبه می‌باید به فرصت دیگری موکول گردد. در تمام مراحل آماده‌سازی روضهٔ تسلیم برای نشر از کمک و معاضدت اساتید و دانشمندان عالی‌قدری برخوردار بوده‌ام که ذکر نام همگی آنان در این مختصر ممکن نیست ولی تشویق و راهنمایی‌های استاد ارجمند دکتر فرهاد دفتری، کمک‌ها و تصحیحات ارزشمند پرفسور مادلونگ و پرفسور هرمان لندلت و همکاران عزیز در مؤسسه مطالعات اسماعیلی به ویژه دکتر داریوش محمدپور که برگردان فارسی مقدمهٔ پرفسور لندلت را تقبل کردند و نیز مرکز پژوهشی میراث مکتوب و صبر و حوصلهٔ همسرم پریچهر غفوریان نوروزی بیش از آن است که بتوان از ذکر آن چشم پوشید.

سیدجلال حسینی بدخشانی

مقدمه

هرمـان لندُلت

برگردان فارسی: داریوش محمدپور

روضهٔ تسلیم به خاطر کلمهٔ کلیدی تصور، که تقریباً در تمامی موارد عنوان هر یک از بیست و هفت[1] فصل کتاب است، تصورات نیز نامیده می‌شود، مجموعه‌ای درخشان از اندیشه‌های اسماعیلی در قرون میانه است. به عبارتی دقیق‌تر، این کتاب منبعی منحصر به فرد برای مطالعهٔ مفاهیم و عقایدی است که اسماعیلیان نزاری در زمان رهبری خداوند دوم یعنی علاءالدین محمّد (محمّد سوم، حک: ۵۳ـ۶۱۸ هـ.ق. / ۵۵ـ۱۲۲۱ م)، تا سقوط الموت به آن‌ها باور داشتند. به این معنا، این اثر نمایانگر بینش و ذهنیتی از اسلام است که وجه تمایز اسماعیلیان نزاری در زمانی است که دو واقعهٔ به ظاهر متناقض در تاریخ اخیرشان محتاج تفسیر و هماهنگ‌سازی داشت. این دو واقعه، یکی اعلام قیامت توسط حسن دوم (که نزد اسماعیلیان با عنوان حسن علی ذکره‌السلام شناخته می‌شود) در سال ۵۵۹ / ۱۱۶۴، و دیگری بازگشت و تأسی به مراعات آداب شریعت در زمان جلال‌الدین حسن (حسن سوم) در سال ۶۰۷ / ۱۲۱۰ بود. در متن موجود ما، شریعت به صراحت به رسمیت شناخته شده است (بندهای ۵۳ـ ۴۲۶)، اگر چه تنها به صورت ارزش‌هایی روحانی یا حقایقی در کون اضافی جهان مادی. شریعت در این‌جا به

---

۱. مقایسه کنید با «فص»های بیست و هفتگانهٔ ابن عربی در فصوص الحکم، جایی که هر «فص» تمثیلی از حکمت هر یک از بیست و هفت پیامبر از آدم تا محمد است.

تفصیل بر حسب «هفت رکن اسلام» در راستای تفاسیر سنتی فاطمیان تأویل شده است. زمان حاضر، چنان‌که نویسنده اشاره می‌کند (بند ۳۴۵)، «روزگار ستر» است و زمانی است که خود ائمه «تقیه» را به منزلهٔ تکلیفی دینی اختیار کرده و معانی باطنی و حقیقت باید در قلوب مؤمنان پنهان بماند. نویسنده با اشاره به «روزگار ستر»، ظاهراً به ذهنیت‌های اسطوره‌ای کهن از زمان ادواری در «تاریخ سلسله مراتبی»[1] اسماعیلیان اشاره دارد که پیش‌تر از آن در متن بررسی شده‌اند (بندهای ۷۵ـ ۱۷۳ و ۲۱ ـ ۳۱۹). اما این «ادوار» ابعادی کیهانی دارند چون روی هم‌رفته این‌ها هفت مرتبه هفت هزار سال را شامل می‌شوند، هر دور کلی تحت حاکمیت شریعت یک پیامبر یا «دور ستر» است که قبل و بعد آن دوری از قیامت یا یک «دور کشف» بوده است. با این‌حال، علی‌رغم تمایل او به «ستر» و «تقیه» که به کار زمان او می‌آیند، نویسندهٔ ما دربارهٔ تجلی دائمی حقیقت جاودان یعنی «کلمهٔ اعلی» یا امر (مثلاً بندهای ۷۱ ـ ۲۶۶، ۳۳۰، ۸۲ ـ ۳۵۰) که در شخص مُحِق وقت تشخص می‌یابد، به طرزی شگفت‌انگیز و بلیغ سخن گفته و به روشنی بر جایگاه حسن علی ذکره‌السلام به عنوان «خداوند قیامت» یا «قائم» و «دومین نافخ صور قیامت» پای می‌فشارد که ۵۰۰ سال بعد از پیامبر (به‌اضافهٔ چهل سال بعد از حسن صباح، د: ۵۱۸ / ۱۱۲۴، «نخستین نافخ صور» بندهای ۸۲ ـ ۴۷۵) ظهور کرده است.

این اثر جامع، چنان‌که اکنون می‌دانیم، در سال ۶۴۰ / ۱۲۴۳ تحت نظارت یکی از مقامات عالی‌رتبهٔ نزاری، و با تأیید کتبی دانشمند مشهور نصیرالدین طوسی (۶۷۲ـ۵۹۷ / ۷۴ ـ ۱۲۰۱) تألیف شده و بدون شک مدیون تعالیم خود طوسی در الموت است. چنان‌که مشهور است[2]، طوسی حدود سی سال از زندگانی خود را به عنوان مرید

۱. مقایسه کنید با هانری کربن، عرفان اسماعیلی و زمان ادواری، ترجمه ر. منهیم و ج. و. موریس (لندن، ۱۹۸۳). مخصوصا دو مقالهٔ اول از مجموع سه مقالهٔ هنری کربن که بار دیگر در این مجلد منتشر شده ارتباط نزدیکی با طیف و گسترهٔ غنی موضوعات مورد بحث در متن حاضر دارد.

۲. در ارتباط با موضوعات ذیل بنگرید به: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیان (کمبریج، ۱۹۹۰) و نیز ←

نزاریان، در هنگام حملات مغول به ایران، نزد ایشان سپری کرده است. دولت نزاری در آن زمان هنوز در وضعیتی بود که کتابخانه‌هایی جذاب و امنیتی نسبی را حتی برای دانشمندان خارج از الموت ارائه می‌کرد، و این در حالی است که خوارزم و بیشتر بخش‌های شرقی ایران توسط مغول تصرف و شدیداً ویران شده بودند. اما، این دولت، نه تنها به خاطر فشار مغول که در حال پیش‌روی بودند، و محیط عمدتاً خصم‌آلود نسبت به نزاریان، بلکه به خاطر تنش‌های جدی در درون رهبری به‌شدت تضعیف و نهایتاً با قتل امام علاءالدین محمّد در سال ۶۵۳ / ۱۲۵۵ و تنها یک سال بعد با تسلیم شدن جانشین جوان او، رکن‌الدین خورشاه به هلاکو، منقرض گردید. سقوط دژهای نزاریان البته بر شرایط اسماعیلیان ایران در درجهٔ نخست تأثیر گذاشت، اما این امر راه مغولان را برای تصرف بغداد و سرنگونی نهایی خلافت عباسی در سال ۶۵۶ / ۱۲۵۸ نیز گشود.

طوسی آشکارا یکی از ستایندگان شخصی علاءالدین محمّد بوده است و او را در شعری به عنوان «مولی الأنام» ستوده و اشاره کرده بود که کسانی که به او ارادت دارند و مقصد و منظور شریف او را دریافته‌اند، در جهان آخرت رستگار خواهند شد[1]. این را نیز می‌دانیم که او مکاتبات و سؤال و جواب‌هایی در خصوص کلام فلسفی با یکی دیگر از مریدان شخصی امام نزاری، یعنی با شیخ جمال‌الدین جیلی (یا گیلی، گیلکی، د: ۶۵۱ / ۱۲۵۳) صوفی داشت که یکی از «دوازده شاگرد» مشهور نجم‌الدین کبری (د: ۶۱۸ / ۱۲۲۱) بود و در نزدیکی قزوین می‌زیست[2]. اما هنگام رهبری رکن‌الدین خورشاه،

→

«نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان دورهٔ الموت» در دانشمند طوس: مجموعهٔ مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش نصرالله پورجوادی و ژیوا وسل (تهران، ۲۰۰۰) صص ۵۹ ـ ۶۷. نیز بنگرید به: نصیرالدین طوسی، سیر وسلوک از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی، ویرایش و ترجمه انگلیسی از سیدجلال حسینی بدخشانی (لندن، ۱۹۹۸).

۱. این شعر در یکی از مآخذ دور از تعصب یکی از شاگردان متأخر طوسی، ابن الفوطی آمده است. بنگرید به: مدرس رضوی، احوال و آثار ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی (تهران، ۱۹۷۵ / ۱۳۵۴)، ص ۱۳۶ به بعد.

۲. بنگرید به مدرس رضوی، احوال، صص ۱۱۲ـ۱۱۳ و ۴۸۳ـ۴۷۹، و جامی، نفحات الانس، ویرایش م. عبدی

←

طوسی ظاهراً به این نتیجه رسیده بود که وضعیت الموت دیگر کاملاً غیر قابل دفاع شده است و تصمیم گرفت که خدمات خود را به حاکمان تازهٔ ایران عرضه کند. زمانی که می‌باید هر گونه همدلی و دوستی با اسماعیلیان را انکار کند و به زودی تبدیل به شخصیتی شود که در ایران بیشتر از هر چیزی به سبب آن شناخته شده است: وزیری مقتدر و خردمند در دستگاه ایلخانی، دانشمند و منجمی بزرگ، و متکلم و فیلسوفی برجسته و اثنی‌عشری[1]. با این‌حال، نسخه‌های اصلی بیشتر آثار مشهور فلسفی او همچون اخلاق ناصری و اساس الاقتباس (هر دو به زبان فارسی)، یا شرح عربی اشارت و تنبیهات ابن سینا که عمدتاً در دفاع از ابن سینا در برابر «کژفهمی‌های» فخرالدین رازی (د: ۶۰۶ / ۱۲۰۹) نوشته شده بود، و همچنین چندین اثر او در زمینهٔ نجوم[2]، همگی در زمان همکاری درازمدت او به اسماعیلیان نگاشته شده‌اند. در طی همان دوره، او چندین رسالهٔ کوتاه نیز نوشته است که هم‌صدایی و هم‌آهنگی عمیق با اندیشهٔ اسماعیلی را در نزد او آشکار می‌کند، از جمله زندگی‌نامهٔ خودنوشت او با عنوان سیروسلوک. اثر اخیرالذکر، در واقع کوچک‌ترین شکی باقی نمی‌گذارد که او خود نیز در آن زمان از سر اعتقاد قلبی به کیش اسماعیلیه گرویده باشد. انتساب این اثر به خواجه، حتی از سوی کسانی که تردید دارند آن را به عنوان بیانی راستین از سرسپردگی دینی او بدانند، پذیرفته شده است[3]. اما وضع روضهٔ تسلیم کاملاً متفاوت است، حداقل به خاطر

←

(تهران، ۱۹۹۱ / ۱۳۷۰)، صص ۴۳۴ به بعد و معصوم علیشاه، طرایق الحقایق، ویرایش محمد جعفر محجوب (تهران، ۱۹۶۸ / ۱۳۴۵)، جلد ۲، ص ۶۶۲. نقل مدرس رضوی از رشید الدین حاکی از این است که علاءالدین محمد، محمد سوم، مرید این صوفی بوده است. (فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیان، متن انگلیسی، ص ۶۹۵ پانوشت ۲۱۵) به نقل از دبستان المذاهب، حاکی از این است که این صوفی مخفیانه به مذهب اسماعیلی گرویده بود.

۱. حمید دباشی، «خواجه نصیر الدین طوسی: فیلسوف / وزیر و جو عقلانی زمان او»، فصل ۳۲ در: تاریخ فلسفه اسلامی، ویرایش سیدحسین نصر و الیور لیمان (لندن، ۱۹۹۶)، بخش اول، صص ۵۲۷ـ۵۸۴.

۲. برای آثار نجومی علی الخصوص بنگرید به: ف. جمیل رجب «زوج طوسی در متون فارسی» در دانشمند طوس (طهران، ۲۰۰۰)، صص ۱۳ـ۳۰.

۳. نصیرالدین طوسی، سیروسلوک، نیز بنگرید به: هرمان لندلت «خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱ـ۱۲۷۴ / ۵۹۷ـ۶۷۲) مذهب اسماعیلی و فلسفه اشراق» در دانشمند طوس (طهران، ۲۰۰۰)، صص ۱۳ـ۳۰.

سبک و اسلوب نامتعارف آن. در واقع، عمدتاً به دلایل زبان‌شناسانه و سبک‌شناسانه بود که متخصص ایرانی برجستهٔ نوشته‌های طوسی، محمّد تقی مدرس رضوی، انتصاب این اثر را به طوسی رد کند[1].

متن فارسی ما که تا زمان حاضر در درون جامعهٔ اسماعیلی به صورت نسخه‌ای خطی منسوب به طوسی نگه‌داری شده، برای نخستین بار در سال ۱۹۵۰ در نتیجهٔ تلاش‌های پیشگامانهٔ ولادیمیر ایوانف، به همراه ترجمه‌ای انگلیسی و مقدمه‌ای مبسوط منتشر شد[2]. اما آن ویرایش تنها مبتنی بر دو نسخهٔ بسیار متأخر و ناقص بود؛ و ترجمهٔ انگلیسی آن را نیز جدا از این‌که در بسیاری موارد تقریبی است، به سختی می‌توان وفادار به متن نامید. در طول این مدت، به دست آمدن نسخه‌های بهتر و قدیمی‌تر، تهیهٔ یک ویرایش و ترجمهٔ جدید از این اثر و به دست آوردن چهره‌ای روشن‌تر از نقش خود طوسی در تولید آن، کاری فوری و چالش‌آفرین برای تحقیقات اسماعیلی ایجاد کرده بود. اگر در نتیجهٔ این امر، اکنون ارائهٔ روضهٔ تسلیم بر مبنایی معتبرتر میسر شده است، این کار بیش و پیش از هر کس دیگری مدیون کار تحقیقی پی‌گیر دکتر جلال بدخشانی است که در نسخه‌ای مقدماتی در سال ۱۹۸۷ به عنوان رسالهٔ دکتری در دانشگاه آکسفورد فراهم شده است. متن ویرایش شدهٔ دکتر بدخشانی در سال ۱۹۸۷، ترجمهٔ بخشی از رساله و مقدمهٔ آن نهایتاً منجر به نخستین ترجمهٔ مدرن آن به فرانسه توسط کریستین ژامبه شد که با مقدمه‌ای تازه و حواشی منتشر گردید.

ترجمهٔ انگلیسی خلاصه‌ای از تحلیل فلسفی پروفسور ژامبه را به صورتی که در مقدمهٔ ترجمهٔ فرانسوی آمده[3]، برای مجلد حاضر نیز فراهم کرد و بدین‌سان، به یک معنا متن حاضر مرحلهٔ سوم از یک تلاش مستمر را تشکیل می‌دهد که بر اساس پنج نسخه ویرایش تازه‌ای از متن فارسی را با ترجمه‌ای نو در دسترس قرار می‌دهد که هدف آن ارائهٔ وفادارانهٔ متن، در حد امکان، و در عین حال ترجمهٔ سلیس و روان آن به زبان انگلیسی می‌باشد.

---

۱. مدرس رضوی، احوال، صص ۵۹۳ به بعد.

۲. ایوانف، و. ویراستار و مترجم، روضة التسليم یا تصورات نصیرالدین طوسی (لیدن، ۱۹۵۰).

3. *La convocation d' Alamut: Somme de philosophie ismaelienne* (Lagrasse, 1996).

چنان‌که به تفصیل بیشتر در پیشگفتار مصحح آمده است، قدیمی‌ترین نسخهٔ شناخته شده تاکنون، نسخه‌ای است که بنا به مندرجات صفحهٔ پایان آن در سال ۹۶۸ / ۱۵۶۰ (که به عنوان نسخهٔ «میم» به آن اشاره شده است) استنساخ شده است. این نسخه به صورت بخش‌هایی جداگانه در قسمت‌های مختلف یک مجموعهٔ منحصر به فرد از آثار اسماعیلی یافت شده است که ظاهراً روضهٔ تسلیم به عنوان فقره نخستین آن است. اما، تعدادی نامعلوم از برگ‌های ابتدای نسخه، آشکارا در یک مقطع زمانی با نه برگ از دو فقرهٔ دیگر موجود در مجموعه جایگزین شده است، از جمله، شش صفحه از فرازی از مقصد اقصا نوشتهٔ عزیز نسفی[1] نویسندهٔ صوفی، و به دنبال آن نه صفحه شعری دربارهٔ سلسله نسب امامان اسماعیلی تا مستنصر باللّه دوم (د: ۸۸۵ / ۱۴۸۰، که تحت نام صوفیانه‌اش به نام شاه قلندر نیز شناخته می‌شود). در نتیجه، متن از صفحهٔ ۱۵ به صورت گسسته در وسط تصور سوم (بند ۳۴) آغاز می‌شود، به‌گونه‌ای که سرآغاز کتاب، فهرست و تمامی دو تصوّر اول و بخشی از تصور سوم متأسفانه مفقود است. در میان سایر فقراتی که در قسمت‌های مختلف این مجموعهٔ قدیمی وجود دارد، بخش‌هایی از سؤال و جواب است که می‌تواند پرتو نوری بر فضایی بیفکند که روضهٔ تسلیم در آن تصنیف و یا در مرحله‌ای ابتدایی، بدون این‌که بخشی از آن باشد، منتشر شده است. این سؤال و جواب‌ها در نسخهٔ خطی به عنوان تصوّر نیامده‌اند؛ و نیازی نیست که فرض کنیم آن‌ها اصالتاً متعلق به تصور معماگونهٔ بیست و هشتم باشند که نفس وجودش تنها در فهرست نسخه‌هایی است که ایوانف از آن‌ها استفاده کرده است. از میان این دو مورد، یکی دربارهٔ اتحاد معنوی با امام[2]، و دیگری دربارهٔ سلسله مراتب

---

۱. با حذف چند عبارت صوفیانه مطابق است با متن استاندارد چاپ شده در گنجینهٔ عرفان، ویرایش ح. ربانی (طهران، بی تا) ص ۲۷۳. سطر ۱۶ تا ص ۲۷۷ ص ۱۶.

۲. به تمایز بین دو گروه از غلات که خود را با امام در مقام «اتحاد» می‌دانند باید توجه کرد: «آنان که خود را مستغرق در نور معرفت امام» و «آنان که الوهیت را در شخص خود مستغرق» می‌دانند. این عبارت تقریباً کلمه به‌کلمه با عبارت صوفی مشهور علاءالدوله سمنانی (د: ۱۳۳۶ / ۷۳۶) در ارتباط با حلاج و فرعون که هر دو در دو جهت متضاد ادعای الوهیت داشتند مطابقت دارد: حلاج که خود را در الوهیت مستغرق می‌دانست ←

معرفت[1]، در مجلد حاضر به صورت ضمیمه افزوده شده‌اند، چنان‌که در ترجمهٔ فرانسوی کریستین ژامبه نیز آمده‌اند.

یکی از مشخصه‌های منحصر به فرد نسخهٔ خطی میم این است که ورقی که در انتهای تصوّر بیست و هفتم قرار دارد، حاوی یادداشتی است که بنا به قول کاتب توسط شخص طوسی در انتهای روضهٔ تسلیم نگاشته شده است. در نتیجه، عملاً طوسی خود گواهی داده است که کل اثر را در حضور جامع آن، که از مقامات ارشد و داعی بزرگ و همچنین مصنف مشهور آثار نظم و نثر، به نام صلاح الدین حسن محمود بوده است، در تاریخ سه‌شنبه، ۱۵ شوال ۶۴۰ / ۷ آوریل ۱۲۴۳ خوانده است (بند ۵۱۸). این گواهی علی‌الظاهر به قدر کافی واقعی است (۱۵ شوال ۶۴۰ ق. واقعاً سه‌شنبه بوده است!) و یقیناً گواه مداخله و درگیری شخص طوسی در این متن است. حداقل، چنین می‌نماید که هنگام انتشار متن نهایی با او مشورت شده است. اما، عبارات و جمله‌بندی‌های آن به هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که او مؤلف کتاب باشد. بر عکس، گویا او به نیابت از سوی حسن محمود و با اشارهٔ صریح به او به عنوان «جامع» ـ اصطلاحی که می‌تواند معنی «مؤلف»[2] نیز بدهد ـ به این داعی مهم به خاطر منفعت‌های معنوی و روحانی‌اش که از این کتاب به فراخور استعداد خویش بر گرفته است، تبریک می‌گوید.

از سوی دیگر، عنوان مقدمهٔ اثر (چنان‌که در بالا اشاره شد، در نسخهٔ «میم» موجود

←
و فرعون که الوهیت را در خود. بنگرید به: امیر اقبال سیستانی، **چهل مجلس**، ویراسته نجیب مایل هروی (تهران، ۸۸ ـ ۱۹۸۷ / ۱۳۶۶)، ص ۱۴۲، ترجمه آلمانی، ح. کردت (زوریخ، ۱۹۷۷)، ص ۱۱۰. از زاویه‌ای جامع‌تر بنگرید به: لوئی ماسینیون، **مصیبت‌های حلاج**، ترجمهٔ ح. ماسون (پرینستون، نیوجرسی، ۱۹۸۲)، جلد ۲، ص ۳۵۰ به بعد.

۱. این عبارت بدون شک هماهنگ با پاره‌ای از نکات مورد علاقهٔ طوسی است. بنگرید به: پانوشت مترجم و مقالهٔ من «خواجه نصیر ...» صص ۲۲ به بعد و ۲۸ به بعد.

۲. در متون قرن سیزدهم میلادی کلمهٔ مرکب «جمع کردن» مطمئناً به معنی «تألیف کردن» است. عزیز الدین نسفی متواتراً در ابتدای بسیاری از رسائل خود این عبارت را به همین معنی به کار می‌برد. بنگرید به:
Nasafi, *Rasā'il*, ed. M. Molé as *Le Livre de l'Homme Parfait*, Bibliotheque Iranienne, vol. 11 (Tehran/Paris, 1962)

نیست) یقیناً دال بر این است که این اثر از کلمات خود طوسی است. اما این عنوان به روشنی در زمانی بعدتر افزوده شده است، و هویت نویسندهٔ مقدمه هنوز نامعلوم است. آیا این خود طوسی بوده است یا کسی دیگری که مقدمهٔ این متن را نوشته است و اشاره کرده که او بوده است که هر آن‌چه را که ضبط کرده است و «تصوّراتی» را که در ذهن داشته است، بر اساس فهم خود «از حالت شفاهی مکتوب کرده است»؛ و آن را به صورت مجموعه‌ای در آورده است و عنوان روضهٔ تسلیم بر آن نهاده است و آن را نزد «برادر اعز بدر الدین حسین»[1] فرستاده است تا آن را به ملاحظهٔ «مجالس بزرگان دین» برساند؟ در نسخهٔ ایوانف، مطمئناً، نویسندهٔ مقدمه خود را «محمّد بن حسن طوسی» معرفی می‌کند (یعنی، البته محمّد بن محمّد بن حسن طوسی)؛ اما این معرفی شک‌برانگیز را بهترین نسخه‌های موجود («ق» و «الف») تأیید نمی‌کنند، بر همین اساس در ویرایش حاضر حذف شده‌اند[2].

حال، اگر مقدمه را خود طوسی ننوشته باشد، آشکارا معنای‌اش این است که او کسی که تصورات را مکتوب کرده، نبوده است. در نتیجه، ما تنها با حسن محمود به عنوان «جامع» روبرو هستیم که طوسی خود در گواهی‌اش به او اشاره می‌کند. خصوصیت‌های زبانی خاصی که درست از همان آغاز مقدمه و گاه و بی‌گاه در متن اصلی کتاب مشاهده می‌شوند، مخصوصاً استفادهٔ مکرر از جزو گویشی«ها» که از مشخصه‌های تمامی نسخه‌های موجود است، به هر تقدیر این امر را که طوسی خودش متن را به صورتی که ما در اختیار داریم نوشته باشد، نامحتمل می‌سازد. این جزء را، که ایوانف سعی کرده بود آن را احتمالاً به صورت نشان‌دهندهٔ گویش خود طوسی توضیح دهد، طوسی در هیچ یک از آثار اصیل و محرزش به زبان فارسی، چه اسماعیلی و چه غیر اسماعیلی، به کار نبرده است، در حالی که می‌توان این جزء را در متونی چون هفت باب بابا سیدنا که

---

۱. در میان اسماء کسانی که با طوسی دوست بوده‌اند چنین نامی به چشم نمی‌خورد و این عبارت یکی از دلائلی است که مدرس رضوی (احوال، ص ۵۹۴) انتساب روضهٔ تسلیم را به طوسی رد می‌کند.

۲. فهرست مبسوطی از اختلافات چهار نسخهٔ خطی و مواردی که ایوانف قرائت آنها را در بین دو نسخه خطی در دسترس خود ترجیح داده به ویرایش سال ۱۹۸۷ جلال بدخشانی اضافه شده [بنگرید به پانوشت‌های چاپ حاضر].

منظومهٔ نزاری بسیار مختصرتری است که حدود چهل سال پیش‌تر نگاشته شده است[1]، پیدا کرد. ارتباط میان روضهٔ تسلیم و این اثر نزاری متقدم‌تر را می‌توان بیشتر با تکیه بر مشاهدات جالب دکتر بدخشانی تقویت کرد که هفت باب بابا سیدنا را به احتمال قوی همان حسن محمودی نگاشته که مقدمه‌ای باشد بر دیوان اشعارش با عنوان قائمیات، که هنوز منتشر نشده است[2]. در نتیجه، این احتمال را که این داعی مهم و نویسندهٔ نزاری شناخته شدهٔ نظم و نثر ممکن است در واقع روضهٔ تسلیم را خود نوشته باشد، یا، اگر «افکار» در واقع از آن خود طوسی باشند، او آن‌ها را در مقام «جامع» یا نخستین ویرایشگر، صورت‌بندی مجدد کرده باشد، مسلماً نمی‌توان کنار گذاشت.

آثاری ویرایشی از این قبیل به دست حسن محمود، یا شاید گروهی از ویرایشگرانی که به رهبری او با طوسی در پس‌زمینهٔ ماجرا کار می‌کرده‌اند، نه تنها بعضی از غرایب سبک‌شناسانه و زبانی را توضیح می‌دهد؛ بلکه بعضی از سنت‌های «غالیانه» نامتعارف را که در متن ما نقل می‌شوند توضیح می‌دهد، از جمله این مورد که علی را جهانگشا معرفی می‌کند (بندهای ۴۷۴ ـ ۴۷۳)، که می‌توان پیش‌تر آن را در هفت باب بابا سیدنا یافت[3]. علاوه بر این، شیوهٔ ارائهٔ بعضی از موضوعات فلسفی نیز متضمن این نکته است که ویرایشگر ممکن است گاهی اوقات از اختیارات مصلحتی خویش برای تطبیق آن با ذایقهٔ خود یا خوانندگان مورد نظر استفاده کرده باشد. یک مورد آن، می‌تواند تصور چهارم باشد که مستقیماً عقل اول را با عقل فعال یکی می‌گیرد. این همانی ـ که مطابق با تصورات اسماعیلی که ناصر خسرو (د: پس از ۴۶۵ / ۳ـ ۱۰۷۲)[4] تعریف کرده، است ـ

---

۱. ترجمهٔ مارشال ج. هاجسن در فرقه اسماعیلیه: نزاع اسماعیلیان نزاری با جهان اسلام (لاهه، ۱۹۵۵)، منضمه ۱.

۲. یادداشت مترجم: دیوان قائمیات به کوشش جلال بدخشانی و مقدمه استاد شفیعی کدکنی در سال ۲۰۱۱/۱۳۹۱ در تهران منتشر گردیده است.

۳. ترجمه هاجسن، فرقه اسماعیلیه، متن انگلیسی، ص ۲۹۵ به بعد. [یادداشت مترجم: هفت باب باباسیدنا با مقابله چند نسخهٔ معتبر، تصحیح جلال بدخشانی در سلسله انتشارات مؤسسه مطالعات اسماعیلی در دست انتشار است.]

۴. ناصر خسرو، کتاب جامع الحکمتین، ویرایش هانری کربن و محمد معین (تهران و پاریس، ۱۹۵۳) متن فارسی، ص ۸۹ و ۱۴۸.

نه تنها با سینوی‌گرایی معمول طوسی تناقض دارد؛ بلکه با برخی جاهای خود متن نیز همخوانی ندارد، مثلاً بحث تصوّر دوم که شامل اشارات مختصری به کیهان‌شناسی کلاسیک ابن‌سینا از عقول ده‌گانه است (که عقل فعال دهمین عقل از بالا حساب می‌شود؛ نک. بندهای ۱۵، ۲۰ ـ ۱۸، ۲۷ ـ ۲۵). متشابهاً، کیهان‌شناسی عرضه شده در تصوّرات پنج تا هفت، که عقل، نفس، طبیعت و ماده را به منزلهٔ ارکان کلی گرفته است، تنها یک الگوی نوافلاطونی را مانند الگوی رسائل اخوان الصفاء ارائه می‌کند، تا این‌که مدعیات فلسفی یا علمی تازه‌ای را عرضه کند که انتظار می‌رود در یک اثر اصیل طوسی دیده شود، اگر چه او هم ممکن است به سادگی پذیرفته باشد که به خاطر این منظومه، آن باورها را پذیرفته باشد. این الگو را اصولاً بسیاری از اندیشمندان پیشین اسماعیلی تا زمان حمید الدین کرمانی (د: بعد از ۴۱۱ / ۱۰۲۰) قبول داشته‌اند، و متعاقباً در اسماعیلیهٔ ایرانی به دست ناصر خسرو دوباره ترمیم شده است[1].

یک نمونهٔ آموزنده از چیزی را که به باز تولید وفادارانهٔ «گفتمان» طوسی در الموت نزدیک می‌شود، می‌توان در سلسلهٔ پیچیدهٔ سئوال و جواب‌هایی دید که تصوّرات اوّل و دوم را می‌سازند. تصوّر اوّل، از توحید به صورتی منطقی و لطیف دفاع می‌کند که ناگزیر به این باور اسماعیلی ختم می‌شود که استدلال‌های عقلی متعارف برای اثبات وجود خدا نهایتاً ناقص هستند و در بدترین حالت معادل کفر، چون ذات متعال را به خودی خود نمی‌توان با عقل بشری ثابت کرد و تنها «امر» الهی را می‌توان در شخص مولا یا ولی امر، یعنی امام، شناخت. سپس، این ما را به تصوّر دوم می‌رساند دربارهٔ امر به منزلهٔ «علت اولِ» وجود به مفهومی ما بعد الطبیعی و کیهان‌شناختی. چنان که معروف است، جایگاه امر الهی به منزلهٔ موجود ما بعد الطبیعی متمایزی میان خدا و عقل اوّل کمابیش مشخصهٔ مشترکی در اندیشهٔ کلاسیک اسماعیلیه پیش از کرمانی بوده که مجدداً ناصر خسرو آن را احیا کرده است[2]. این امر می‌تواند به خودی خود مهم باشد، چون ظاهراً

۱. برای آشنایی مقدماتی نگاه کنید به: هانری کربن، «ناصر خسرو و اسماعیلیان ایران» در: ر. ن. فرای، ویراستار، تاریخ ایران دانشگاه کمبریج، جلد۴ (کمبریج، ۱۹۷۵)، صص ۵۲۰ـ۵۴۲.

۲. بنگرید به: ناصر خسرو، گشایش و رهایش ترجمه فقیر محمد هنزایی، تحت عنوان «دانش و رهایی» رساله‌ای ←

نشان می‌دهد که عقاید نزاری با اصرارشان بر «امام حاضر» به منزلهٔ مظهر امر الهی از این خط مشخص پیروی می‌کرد تا از دیدگاه کرمانی که به صورت قاعده‌مندی در پی رفع تأکید از هر چیزی بود که منجر به «وسوسهٔ الوهیت» شود (مخصوصاً در مورد دروزیان)، و اندیشهٔ صیقل‌خورده‌اش در کل، تأثیر عظیم‌تری بر عقاید طیبیان داشت تا نزاریان. مهم‌تر از این برای مقصود ما، این فصل در واقع با اندیشهٔ خود طوسی سازگارتر است، نه تنها به خاطر مؤلفه‌های سینوی‌اش، بلکه دقیقاً به خاطر وجوب فلسفی امر الهی و یگانگی‌اش که نشان داده می‌شود. در واقع، خود طوسی در سیر و سلوک به طور منطقی و موجز به دفاع از وجوب ما بعد الطبیعی و معرفت‌شناختی این واسطهٔ میان خدا و عقل اوّل برخاسته است. او در آن‌جا اشاره دارد که فلاسفه، با نادیده گرفتن این واسطه، به سادگی از دریافتن پیامدهای نظام فیضان و صدور خود ناتوان مانده‌اند و روشن می‌سازد که اساساً این عقیده به امر بود که او را نسبت به برتری مذهب اسماعیلی متقاعد ساخت[1]. اما، با راه حل اسماعیلی ارائه شده برای مشکل قدیمی چگونگی صدور از واحد، ممکن است مسألهٔ سازگاری و هم‌خوانی آن مطرح شود. این موضوع برای طوسی، مقوله‌ای فوق‌العاده مهم بود که الگویی ریاضی را در شماری از رسالات‌اش تدوین کرده بود از جمله در چندین صفحه از شرح اشارات ابن سینا که نشان بدهد از واحد تنها واحد می‌تواند صادر شود، چنان‌که ابن سینا باور داشت[2]. اگر چه حتی در این تفسیر فلسفی، واحدی که مستقیماً از واحد صادر می‌شود قویاً امر خلاق است تا عقل، چنان‌که در جای دیگر نشان داده شده است[3]، راه حلی که در تصوّر سوم ارایه می‌شود با این حال ماهیتی متفاوت دارد و در واقع کاملاً بدیع است. بر اساس متن ما، اسماعیلیان

←

درکلام فلسفی: ویرایش جدید و ترجمهٔ انگلیسی از فقیر محمد هنزایی، با مقدمه و تفسیر پرویز مروج (لندن، ۱۹۹۸)، نمایه‌ها: امر، هست مطلق، کلمه. مقایسه کنید با:

D. de Smet, *La quiétude de l'Intellect: l'oeuvre de Néoplatonisme et gnosis Ismaélienne dans Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmânī* (X/XIs.) (Leuven, 1995), pp. 120ff.

۱. بنگرید به: «خواجه نصیر...» ص ۱۸ به بعد.
۲. همانجا، ص ۲۵ به بعد.
۳. همانجا، ص ۲۶ به بعد.

هم متکلمین عادی (بند ۳۰) و هم فلاسفه (بند ۳۱) را سر جای خویش می‌نشانند و مدعی هستند که نخست، صدور هر چیزی از خدا را نمی‌توان مطلقاً نه ثابت کرد و نه منکر شد، در نتیجه هیچ راه‌حل قابل تصوّر انسانی را نمی‌توان مطلقاً حق انگاشت؛ و چون امر الهی به یک اندازه بر تمامی خلقت و وجود «می‌تابد»، همهٔ اشخاص نهایتاً وابسته به مرتبهٔ وجودی و نظرگاه خود هستند. بنابراین، تنها عقل است که می‌تواند بگوید: «لا یصدر عن الواحد الا الواحد»، در حالی که نفس (که میان عقل و جسم قرار می‌گیرد) خواهد گفت: «لا یصدر عن الواحد الا الواحد و الکثیر» و جسم تنها می‌تواند بگوید که: «لا یصدر عن الواحد الا الکثیر»!

اما هدف اصلی این مجموعه این نیست که خاستگاه کیهان را توضیح بدهد، بلکه هدف ارائهٔ یک جهت‌گیری فراگیر از جایگاه آدمی در این جهان و سرنوشت غایی اوست. این مضمون در تصوّر هشتم، «در معرفت نفس انسانی»، آغاز می‌شود که فی‌الجمله خلاصه‌ای است از مفاهیم سینوی دربارهٔ نفس، به ویژه نفس انسانی به مثابهٔ جوهری نامتجزی و نامنقسم که بر جسم حاکمیت دارد و دریافت‌کنندهٔ صُورِ عقلانی است (بندهای ۵۱ تا ۵۴ و ۵۷ به بعد). در عین حال، این بخش عبارت جالبی نیز دربارهٔ «نفس خیالی» دارد، به مثابهٔ واسطه‌ای میان نفس حیوانی و نفس انسانی، یا میان ساحت‌های محسوس و معقول، و نقش «هیئت» (یا جسم خیالی) که نفس پس از مرگ جسمانی آن را حفظ می‌کند. (بندهای ۵۵ تا ۵۶). این بند در واقع زمینه را برای فلسفه‌ای اصیل دربارهٔ معاد جسمانی ـ «جسمانی» به این معنا که می‌توان گفت نفس «مادهٔ» «صور» روحانی عالی‌تری شود که در مسیر تحقق و به فعلیت رسیدن ـ کسب می‌کند (مثلاً بنگرید به بندهای ۶۳ تا ۶۴) ـ که شرح آن به تفصیل بیشتری در تصوّر بیست و یک (بنگرید به بندهای ۲۴۲ و ۲۵۷ به بعد) که خود یکی از مضامین عمدهٔ این اثر را تشکیل می‌دهد ارائه می‌گردد. هر چند تفکر کمابیش مشابهی دربارهٔ بقای خیال پس از مرگ جسد را می‌توان نزد ابن سینا یافت[1]، اما نحوهٔ تقریر آن در این‌جا عقل‌گرایی سینوی را به

---

۱. بنگرید به:

Jean R. Michot, *La destine de l'homme selon Avicenne* (Louvain, 1986), pp. 18f., 28f., 190ff.

شکل چشمگیری تغییر می‌دهد و در واقع از ابن سینا اخذ نشده است. کل متن، از جمله این تعبیر رمزی که «انسان در این عالم روحانی‌ای است به جسمانی بازپوشیده و در آن عالم جسمانی‌ای است به روحانی بازپوشیده» (بند ۵۶) به روشنی برگرفته از یکی از «پاسخ»هایی است که «حنفا»ی شهرستانی به فیلسوفان مشرک موسوم به «صابئیان» در الملل و النحل (که تا سال ۵۲۱ / ۱۱۲۷ به پایان رسیده است)[1] می‌دهند. یعنی بی‌شک از منبع ناشناختهٔ اسماعیلی که شهرستانی برای این «گفت‌وگو»ی مشهور[2] از آن استفاده کرده، گرفته شده است؛ و درخور اشاره است که کل فصل نهایی این اثر عیناً همان منبع را نیز به طور کامل می‌آورد. چنان‌که هاجسن[3] نیز دریافته بود، یک منبع احتمالی «گفت‌وگو»ی شهرستانی و فصل آخر این اثر یکی از نوشته‌های گم‌شدهٔ خودِ حسن صباح (د: ۵۱۸ / ۱۱۲۴) است به ویژه از آن‌رو که عقیدهٔ تعلیم، که در الملل شهرستانی می‌بینیم، به صراحت در بندهای ۴۷۷ به بعد، درست قبل از آغاز تصوّر نهایی، بیست و هفت، ذکر می‌شود. هدف استوار این فصل نهایی این است که اثبات کند که محصول نهایی آفرینش، یعنی انسانی که مرکب است از نفس و جسم، بر موجودات صرفاً آسمانی یا روحانی که نزدیک‌تر به خدا فرض می‌شوند، برتری دارد. بر همین اقتضا، هدف این بخش آشکار این است که درستی عبادت خدا از طریق تجلی کامل عقل اوّل در نفس انسانی ـ به عبارت دیگر، حجت، یا نایب بلافصل امام (بندهای ۵۱۴ تا ۵۱۸؛ بنگرید به ۲۵۴، ۳۳۰، ۳۵۶، ۳۸۴، ۳۹۹ ـ ۴۰۱) ـ را نشان بدهد؛ و حجت اعظم، چنان‌که متن اشاره می‌کند، کسی نیست جز از حسن صباح (بنگرید به بند ۴۷۷). و گویا این نکته

---

۱. شهرستانی، الملل و النحل، ویرایش م. س. کیلانی (قاهره، ۱۹۶۷ / ۱۳۸۷)، جلد ۲، ص ۳۱: الارواح فی المبداء مستورة بالاجساد ... والاجساد فی المعاد مغمورة بالارواح. ترجمه فرانسوی، گای مونت در کتاب الملل و النحل شهرستانی (لوون، ۱۹۹۳)، ج ۲، ص ۱۳۳ به بعد. نیز بنگرید به: مقاله من تحت عنوان «عطار تصوف و مذهب اسماعیلی»:

"Aṭṭār and the Persian Sufi Tradition", ed. C. Shackle and L. Lewishon (London, 2006), pp.3-26.

۲. مونه (کتاب دوم، ص ۱۲) حدس می‌زند که شهرستانی در مجادلات خود بر ضد فلاسفه از یک مأخذ اسماعیلی شرق ایران که شباهت به افکار ابوحاتم رازی داشته استفاده کرده است.

۳. مقایسه کنید با: هاجسن، فرقه اسماعیلیه، متن انگلیسی، ص ۳۳۲ به بعد.

دال بر این است که تعالیم روحانی که در این اثر عرضه می‌شود چه بسا بیش از آنکه از ظاهر کتاب برمی‌آید مدیون اصول حسن صباح است. البته طوسی ممکن است واقعاً با مشارکت فلسفی‌اش سهمی در غنا بخشیدن به آن داشته است، و با هوشمندی آن را با مشرب سینوی‌اش در آمیخته باشد؛ اما بدون شک، پدیدآورندهٔ این نقش خودِ او نیست.

باور نزاریان در درجهٔ نخست مشتمل بر تمایز عرفانی بنیادی میان دو گروه کاملاً متفاوت است (نک. مخصوصاً به بندهای ۱۳۴ ـ ۱۲۹، ۱۹۳ به بعد و ۲۳۸): اهل حق یا «محقّان» و «مبطلان» که به سادگی «اهل تضاد» خوانده می‌شوند. محقّان، خود نیز به «اهل وحدت» و «اهل ترتّب» تقسیم می‌شوند، در نتیجه ما با یک تقسیم سه‌گانه از نوع بشر روبرو هستیم که مبتنی بر قول حکیمانه‌ای از علی است (نک. بندهای ۸۲ـ ۸۰)، که همگام با تمایز کلی میان عقل، نفس و جسم می‌باشد (بندهای ۱۱۷ پانوشت، ۲۰ ـ ۲۱۸، ۲۶۲). «اهل وحدت»، یعنی امام و حجت اعظم کسانی هستند که هرگز از عرصهٔ وحدت و واجب‌الوجودی به واقع خارج نشده‌اند، اگر چه بر حسب مقتضیات دنیای «اضافی» (بندهای ۲۳۸، ۲۶۲) در صورت پوست و گوشت ظاهر می‌شوند؛ در نتیجه، آن‌ها حاجتی به «معاد» و بازگشت به مبدأ خویشتن ندارند؛ مبطلان یا پیروان باطل نیز هیچ معادی به آن موقف ندارند، اما به دلایلی در جهت مخالف، زیرا آن‌ها هرگز مبدأیی واقعی نداشته‌اند و تا ابد محکوم به امتناع هستند (نک. بندهای ۲۲۹، ۲۳۸ و ۲۶۲). بنابراین، تنها این گروه میانه، یعنی اهل ترتّب، هستند که امکان و مآلا وظیفه دارند که به معاد و حالت بی‌آلایش مبدأ خویش که مکرراً از آن به فطرت، اصطلاحی قرآنی با معانی فلسفی، یاد می‌شود بازگردند. اهل ترتّب قاطبهٔ پیروان دعوت نزاری هستند و این واقعیت که اهل ترتّب شبیه به «اهل شرع» (بند ۱۱۸) هستند منافاتی با این نکته ندارد و این به سادگی اشارت به پذیرش شریعت از سوی نزاریان را به معنایی که در آغاز این مقدمه آمده است تأیید می‌کند.

تقسیم سه‌گانهٔ انسان‌ها گاهی اوقات جای خود را به ساختاری چهارسویه که متضمن تفاوتی میان حجت و امام، مخصوصاً در جایی که سلسله مراتب معرفت (تصوّر ۱۳، بندهای ۳۹ و ۴۵۴ را نیز ببینید) و یا ساختار خود وجود باشد (تصوّر ۲۰ و ۲۱) می‌دهد.

در یکی از بندها (بند ۲۳۵)، گویا تاریخ دعوت نزاری را به صورت تکامل تدریجی در چهار مرحله تصویر می‌کنند که با دعوت به بهشت توسط پیامبر آغاز و با دعوت به «خدا» بوسیلهٔ قائم قیامت ختم می‌شود. دعوت‌های نخستین تنها محتاج قربانی کردن «تن و مال» از سوی دعوت‌شوندگان بود. دعوت دوم، یعنی دعوت به «علم» (احتمالاً یعنی علی) علاوه بر آن‌ها ایثار «غضب و شهوت» را نیز طلب می‌کرد. دعوت سوم، که دعوت به «کسی» بود (احتمالاً حسن صباح، یعنی حجت که از او به عنوان کسی نیز در بند ۲۶۸ یاد شده است)، ایثار دیگری از «علم و عقل» را نیز طلب می‌کرد. در حالی که دعوت چهارم و نهایی که جامع تمام مقتضیات پیشین است، مشروط به رها کردن «خودی خود» است.

اگر چه پیامی که در این بخش از متن منتقل می‌شود عمیقاً پر اشاره و در معرض تفسیرهای مختلف قرار می‌گیرد، این قطعه کماکان مهم است چون ظاهراً پیوندی ساختاری میان تصویر جامعه از خود، از یک سو، و فلسفه‌ای کلی‌تر از قیامت از طریق تسلیم، از سوی دیگر را نشان می‌دهد که زنده‌کنندهٔ کل این منظومه بوده و در واقع درون‌مایهٔ اصلی تصوّرات بیست تا بیست و چهار را تشکیل می‌دهد. چنان‌که به اختصار در بندهای ۳۰ ـ ۲۲۱ آمده است، این فلسفه متضمن تصوّر ترقی (یا معراج، در بند ۲۸۳)، از جسم مادی جان‌دار به «عقل قیامتی» و حرکت تدریجی خود وجود به سوی کمال مادی و معنوی است که در آن هر مخلوق در سطوح پایین‌تر در خدمت «جسم قیامت» است برای رسیدن به مرتبهٔ بعدی که به آن «تسلیم» می‌شود (نک. مخصوصاً بندهای ۲۵۷ و ۳۰۰).

مقصود این مقدمه بحث مفصل دربارهٔ این فلسفه نیست. ولی، جای آن دارد که به اهمیت آن به منزلهٔ یک فلسفهٔ شیعی از قیامت اشاره شود. به این معنا، روضهٔ تسلیم می‌تواند نشانگر تحول و گذاری باشد میان اندیشهٔ تندروانهٔ «قیامتی» ابویعقوب سجستانی (قرن ۴ ق. / ۱۰ م.)[1] و فلسفهٔ «وجود ـ رو به سوی ـ قیامت» که مدت‌ها بعد

۱. مقایسه کنید با: ویلفرد مادلنگ، «ابویعقوب سجستانی و تناسخ»، ایرانیکا: یادنامهٔ پروفسور احسان یارشاطر ←

توسط اندیشمند برجستهٔ شیعهٔ دوازده امامی، ملاصدرای شیرازی (د: ۱۰۵۰ / ۴۱ ـ ۱۶۴۰)[1] به تفصیل بیان شده است. معلوم نیست که آیا روضهٔ تسلیم در دسترس ملاصدرا بوده است یا نه، اما به هر تقدیر، قرابت قابل توجهی میان نظرهای فلسفی تجلی‌یافته در متن ما و نظر کلیدی ملاصدرا دربارهٔ نفس که در مسیر فعلیت‌یافتن و تطور از «ابتدای جسمانی» به سوی «بقای معنوی» یا در فرایند تبدیل شدن از «صورت جسمانی دنیوی» به «ماده صور روحانی اخروی»[2] وجود دارد. از سوی دیگر، نشان داده شده است که ملاصدرا بیشترین الهام خود را دربارهٔ موضوعات معاد از رسالهٔ صد درصد منسوب به طوسی به نام آغاز و انجام اقتباس کرده است اگر چه او هرگز از این منبع نیز یاد نمی‌کند[3]. چیزی که دربارهٔ این رسالهٔ عرفانی دربارهٔ «مبدأ و معاد» قابل توجه است این است که اگر چه اثری نیست که صراحتاً مانند روضهٔ تسلیم اثری اسماعیلی باشد، در واقع سرشار از

→

(لیدن، ۱۹۹۰) صص ۱۳۱ ـ ۱۴۳. و تا اطلاع ثانوی، مقدمه‌ای که برای کشف المحجوب سجستانی نوشته‌ام:
An Anthology of Philosophy in Persia Vol. II: *Ismaili Thought in the Classical Age*. Ed. S. H.Nasr and M.Aminrazavi (London, 2008), pp. 74-82.

۱. برای ذهنیت ملاصدرا از معاد جسمانی علی الخصوص بنگرید به دو فصل پایانی شاهکار او اسفار اربعه (قم، ۶۰ـ۱۹۵۹ / ۱۳۷۹)، ج ۹، صص ۱۱۹ ـ ۳۸۲، و رساله در حشر که در همین اواخر به وسیله کریستن ژامبه به زبان فرانسه ترجمه شده است.

۲. مثلاً، اسفار، ج ۸، ص ۲۲۵؛ قابل ذکر است که فی الجمله، در رابطه با حقیقی‌تر بودن خیال در جهان باقی، قبول می‌کند که در پروراندن این مطلب غزالی پیشگام او بوده است. او، یعنی غزالی همان کسی است که صدرا به نام محقق در حاشیه خود بر حکمة الاشراق سهروردی یاد می‌کند. بنگرید به: هانری کربن، اسلام ایرانی (پاریس، ۱۹۷۲)، ج ۴، ص ۱۰۰. نیز بنگرید به:

Jambet, C., ed. *Le livre de la sagesse orientale* (Lagrasse, 1968)

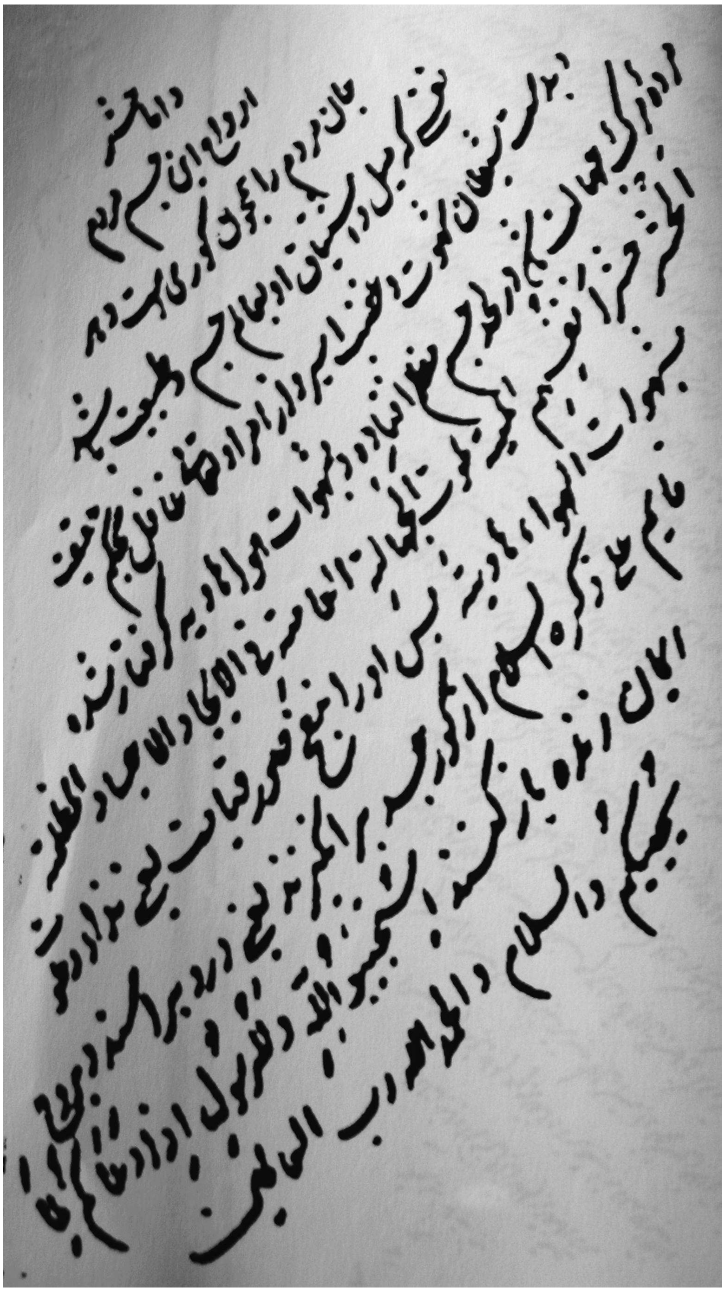
به عنوان شاهد برای اقتباسی مشابه از اسفار، ج ۹، ص ۱۵۱ به بعد، جایی که تصریحاً نام محقق ذکر شده و نیز روایتی در متن موجود المظنون به علی غیر اهله (بیروت، ۱۹۸۷ / ۱۳۶۶)، صص ۱۵۹ به بعد.

۳. مقایسه کنید با یادداشت‌های مفصل آیت‌اللّه حسن‌زاده آملی در ویرایش نامبرده از آغاز و انجام (طهران، ۱۹۸۷ / ۱۳۶۶)، صص ۷۵ ـ ۲۳۲، علی الخصوص صص ۱۱۴ به بعد. عبارت‌های دیگری نیز به عنوان شاهد می‌توان ذکر کرد مانند اسفار، ج ۷، ص ۱۰، در بیان اختلاف بین کلام خدا (عالم امر) و کتاب خدا (عالم خلق) که اقتباسی از آغاز و انجام، ص ۴۵ است.

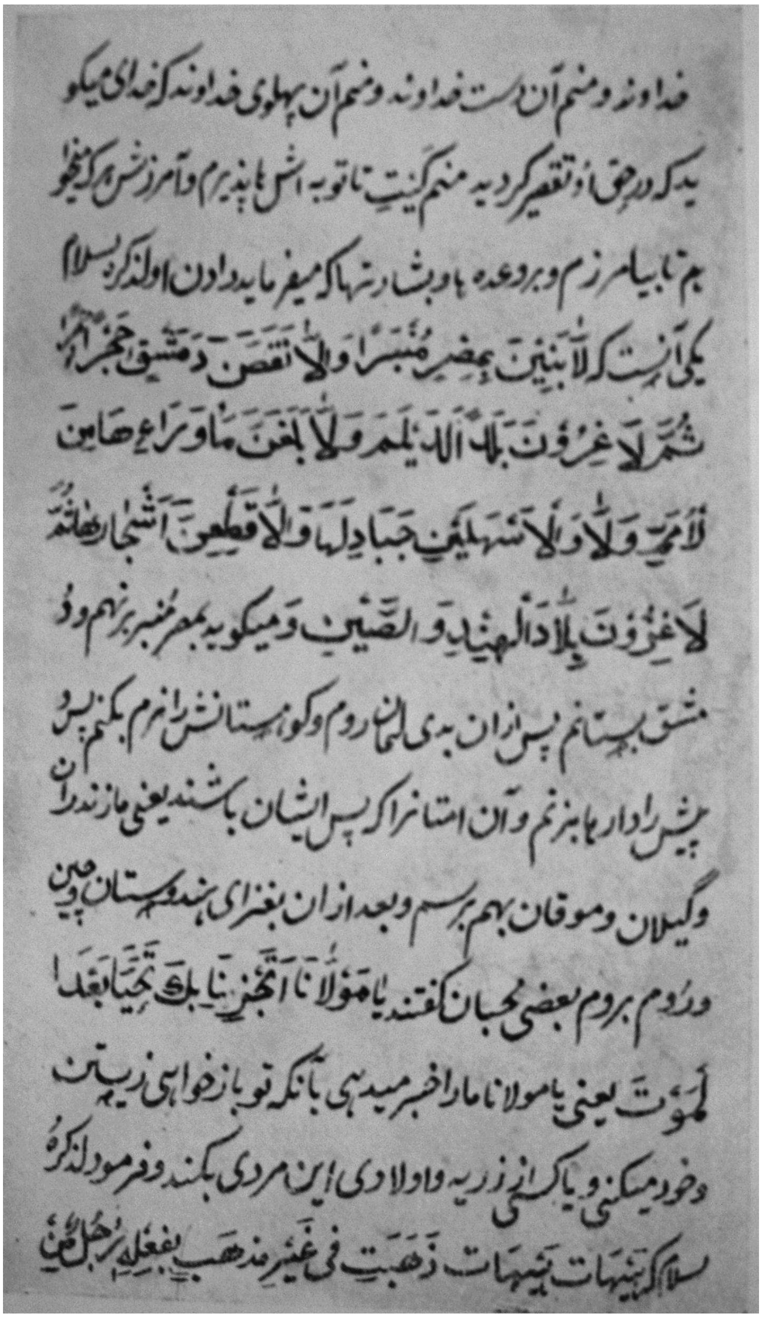
اشاراتی به باورهای اسماعیلی و مخصوصاً اصطلاحات نزاری[1] است ـ و بعید بوده که این نکته از توجه خوانندگان دوازده امامی دور بماند. با این‌حال، این اثر مورد قبول صوفی شیعه حیدر آملی (د: پس از ۷۸۷ / ۱۳۵۸) به عنوان زبدهٔ عقاید «باطنی»[2] قرار گرفته است. به این ترتیب، با استناد به دانش طوسی از مذهب اسماعیلی و همنشینی شخص او با نزاریان، و تأثیر او به عنوان یک اندیشمند شیعهٔ دوازده امامی در دوران بعدی زندگی حرفه‌ای خود، او به خوبی می‌توانسته است نقشی مهم به عنوان منتقل‌کنندهٔ باورهای اصیل اسماعیلی به اندیشه‌های ادوار بعدی شیعیان دوازه‌امامی ایفا کرده باشد.

۱. در فصل سوم اختلاف بین خلق و امر، نه تنها همچون اختلاف بین کلام و کتاب بلکه اختلاف بین شریعت و قیامت قلمداد گردیده، جایی که قیامت مقصد و هدف غایی سفر روحانی یا سلوک و محشور شدن و اتحاد با معشوق در قیامت است نه در توحید. در فصل پنجم طوسی واژه‌های اسماعیلیان نزاری همچون کون مشابهت (در متن مشابه) وکون مباینت را بکار گرفته و در فصل ششم عبارت‌های قرآنی السابقون و اصحاب المیمنه و اصحاب المشئمه را بر همین منوال مساوق اهل وحدت و اهل ترتب (در متن رتبت) و اهل تضاد می‌داند.

۲. جامع الاسرار و منبع الانوار، ویرایش هنری کربن و عثمان یحیی (طهران و پاریس، ۱۹۶۹) متن عربی، ص ۴۹۳.

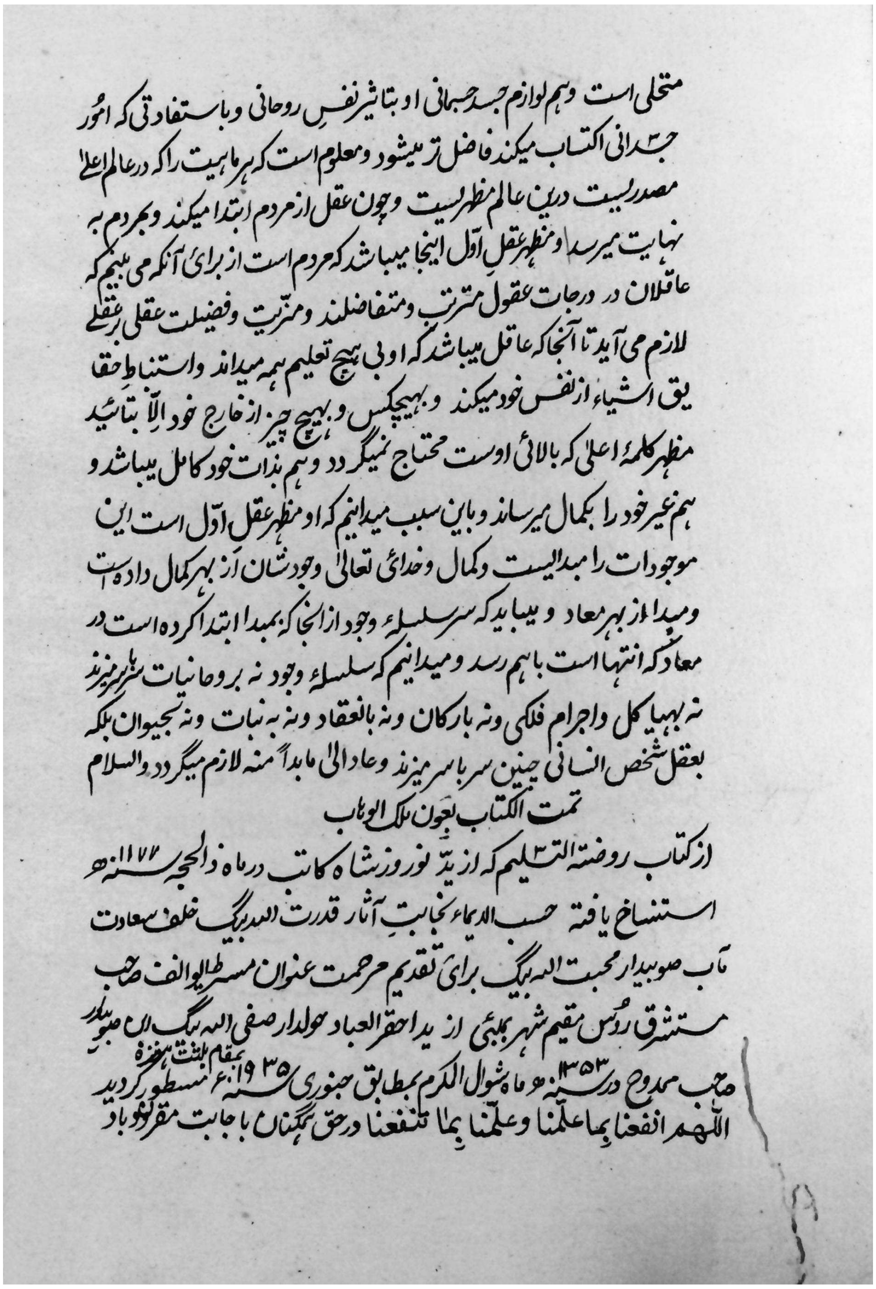


نسخهٔ «ت» به شمارهٔ ۸۲۱۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران



خداوند و منم آن دست خداوند و منم آن پهلوی خداوند که خدای میگو
ید که در حق او تقصیر کرد به منم گیتی تا توبه اش را بپذیرم و آمرزش هر که بخو
هم تا بیامرزم و بر وعده ها و بشارتها که پیغمبر داده دادن او الذکره السلام
یکی آنست که لأبنین بمصر منبرا و لأنقضن دمشق حجرا حجرا
ثم لأغزون بلاد الدیلم و لأبلغن ما وراء هاتین
الأمم و لأذلّلن و لأسهلن جبالها و لأقطعن أشجارها ثم
لأغزون بلاد الهند و الصین و میگوید بمصر منبر بزنم و د
مشق بستانم پس از آن بدی لمها روم و کوهستانش را نرم بکنم پس و
پیش را دار یا بزنم و آن امتان را که پس ایشان باشند یعنی مازندران
و گیلان و موقان بهم برسم و بعد از آن بغزای هند و هندوستان و چین
و روم بروم بعضی محبان گفتند یا مولانا أتخبرنا بذلک حیا بعد
الموت یعنی یا مولانا ما را خبر میدهی با آنکه تو باز خواهی زیستن
خود میکنی و یا کی از ذریه و اولادی این مردی بکند و فرمود الذکره
السلام که هیهات هیهات ذهبت فی غیر مذهب یفعله رجل منی

نسخهٔ «س» به خط سید منیر، مورخ ۱۳۴۳ ق



متخلی است وهم لوازم جسد جسمانی او بتاثیر نفس روحانی و باستفادتی که امور
جسدانی اکتساب میکند فاضل تر میشود ومعلوم است که هر ماهیت را که در عالم اعلی
مصدر نیست درین عالم مظهر نیست وچون عقل از مردم ابتدا میکند وبمردم بر
نهایت میرسد ومظهر عقل اوّل اینجا میباشد که مردم است از برای آنکه می بینیم که
عاقلان در درجات عقول مترتب ومتفاضلند ومزیت وفضیلت عقلی بر عقلی
لازم می آید تا آنجا که عاقل میباشد که او بی هیچ تعلیم همه میداند واستنباط حقا
یق اشیاء از نفس خود میکند و بهیچکس و بهیچ چیز از خارج خود الّا بتائید
مظهر کلمهٔ اعلی که بالائی اوست محتاج نمیگردد وهم بذات خود کامل میباشد و
هم غیر خود را بکمال میرساند وباین سبب میدانیم که او مظهر عقل اوّل است این
موجودات را مبدا نیست وکمال وخدائی تعالی وجودشان از بهر کمال داده است
ومبدا از بهر معاد و میباید که سر سلسلهٔ وجود از آنجا که بمبدا ابتدا کرده است در
معاد که انتهاست باهم رسد ومیدانیم که سلسلهٔ وجود نه بروحانیات سر بسر میزند
نه بهیاکل واجرام فلکی ونه بارکان ونه بالعقاد ونه به نبات ونه بحیوان بلکه
بعقل شخص انسانی چنین سر باسر میزند وعاد الی ما بدأ منه لازم میگردد والسلام
تمت الکتاب بعون الملک الوهاب
از کتاب روضة التسلیم که از ید نوروز شاه کاتب در ماه ذالحجه سنه ۱۱۷۲ ھ
استنساخ یافته حسب الایماء نجابت آثار قدرت الله بیگ خلف سعادت
مآب صوبیدار محبت الله بیگ برای تقدیم مرحمت عنوان مستر ایوانف صاحب
مستشرق روس مقیم شهر بمبئی از ید احقر العباد حولدار صفی الله بیگ ابن صوبیدار
صاحب ممدوح در سنه ۱۳۵۳ ھ ماه شوال الکرم مطابق جنوری سنه ۱۹۳۵ ع بمقام بلتستان هنزه مسطور گردید
اللّهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا بما تنفعنا درحق همگنان با جابت مقرون باد

نسخهٔ «ن» به خط صفی اللّه بیک، مورخ ۱۳۵۳ ق

همه وابینها بهر ایشان هیچ وی می نمی یابند که قوای حیوانی فیض نفوس جزوی بواسطهٔ تعلیم
ریاضی قبول کنند تا بتربیت نفوس که کلّی و آن عقل معیشتی دنیوی است رسند و آنجا
بواسطهٔ صورت انسانی قبول فیض عقل شرعی نبوی کنند و بواسطهٔ عقل شرعی نبوی
قبول فیض عقل قیامتیِ آخرتی کنند تا از ارتفاعشان حاصل آید، و از قوای حیوانی بر
۵ نفوس جزوی و از نفوس جزوی بر عقل معیشتیِ دنیوی بر عقل نبوی شرعی و از عقل
شرعی نبوی بر عقل قیامتیِ آخرتی ارتقا کنند، والسّلام

تصوّر بیست و یکم در مبداء و معاد و دنیا و آخرت و آمدن مردم در دنیا و بیرون شدن از دنیا و آنکه مردم از کجا آمده اند و بچه کار ۱۰ آمده و کجا خواهد شد [۵۹] و حشر ارواح و حشر اجساد

اهل ظاهر که ایشان از بحث آفرینش خلقی و امری دور باشند میگویند
مبداء مردم آن است که باجتماع تراکیب اجزا از ما در بر آید و معاد آنکه (به) انحلال
تراکیب اجزا از این عالم مفارقت کنند، و بندگان دعوت اعادیه ثبّتها اللّه فی الخیرات
۱۵ میگویند که اقسام وجود خلائق و اشتراکاتِ آن بسیار است، و بسبب آنکه متعلّمان
را صورتها بندد با چهار قسم آورده اند، یکی وجود جزوی، پس یکی وجود جزوی که روی
بکلّ دارد، و یکی وجود کلّی و وجود بالای جزوی و کلّی، وجود جزوی و بس وجود اهل
کون مشابهت اند که محق و مبطل آنجا باهم اشتراک دارند، و وجود جزوی که روی
بکلّی دارد وجود اهل کون وسط که روی از کون عموم مشابهت [روی] بکون خصوص

نسخهٔ «و» متن چاپی ولادیمیر ایوانف، مورخ ۱۹۵۰ م

هواللّه تعالی
اللّهُ مُفَتِّحُ‌الابْواب
رَبِّ یَسِّر ولاتُعَسِّر

هذا کتاب

روضهٔ تسلیم[۱]

من کلام خواجه کاینات و داعی‌الدُعات[۲] اختیار[۳] مولا العالمین
مُحَقّقِ طوسی نَصیرُالملَّةِ والدِینِ مُحمّد، عَلیهِ الرَحْمَةِ[۴]

برادر اعزّ بدرالدّین حسین[۵]، حرسه اللّه ونصره، بعد از سلام و تحیّات که خوانده باشد بداند که از تصوراتی که این ضعیف‌ترین بندگان دعوت[۶] را در مبدأ و معاد و اخـلاق و معاملات برحسب فهم و ادراک عاجزانه‌ها[۷] ایستاده است ثبتی کرده‌ام، از برای آن که هر

---

۱. ترکیبی از دو کلمهٔ روضه و تسلیم، بازگرفته از دو آیه شریفه قرآن ۳۰:۱۵ و ۶۵:۴؛ ن، س، و:روضة‌التسلیم، و + بسم‌اللّه الرحمن الرحیم. ۲. ق: داعی الداعات؛ ن: داعی الدعوات.

۳. ق، ن: اخبار.

۴. س: + اما بعد غرض از تحریر این کلام و تقریر این پیام آنکه کمترین بندگان دعوت هادیه مهدیه ثبته اللّـه محمد بن حسن طوسی علیه الرحمة.

۵. اطلاع موثقی درباره او بدست نیامد.

۶. دعوت: کلمهٔ دعوت و دعوت هادیه نامی است مستند به آیـات شـریفه قـرآن کـه از دیـرباز پـیروان مکـتب اسماعیلی برای خود انتخاب کرده و خود را اصحاب دعوت هادیه می‌نامیدند.

۷. ن: عاجزان.

سخنی که از قول در کتابت آید در مخیّله بهتر جای می‌گیرد و از مخیّله بهتر با مُمیزّه رسد و از ممیّزه بهتر[1] به حافظه پیوندد و در حافظه بهتر بماند، إن‌شاءاللّه‌العزیز.

خواستم که سخنی از آن به جهت برادر اعزّ ــ حرسه اللّه ــ بفرستم تا بخواند و از آن فایده یابد، و هُو[2] تَعالی موفِّقٌ لِلعِباد و هادٍ لِلرشاد.

اگرچه غرض این فقیر ذلیل از این مجموعه که آن را روضهٔ تسلیم[3] نام نهاد[4] این بود که نفس ناقص او به آن منتفع گردد، امّا اگر به مجالس بزرگان دین و مجامع اهل یقین نقل افتد و به عِز تأمّل ایشان مشرّف گردد توقع این ضعیف، که در دنیا به مَحبّت ایشان می‌نازد و در عُقبیٰ هم به آن وسیلت طمع نجات می‌دارد، چنان است که اگر در لفظ و معنی سهو و خطایی بینند، اصلاح خلل فرمایند نه مؤاخذت زلل کنند، تا ثواب یابند. إن شاءاللّه العزیز.

ایزد همگنان را منفعت آنچه دانند و دانستن آنچه به آن منفعت یابند کرامت کناد. حَمْداً للّه، حَمْدَ الْشاکِرین، آمین یا ربّ‌العالمین[5].

فهرست این تصوّرات[6]

تصوّر اوّل: در کسر مقالات آن کس که نفی صانع کند جلّ و علا، یا گوید خدا دو است و آن که خلق اثبات او تعالی نتوانند کرد [۱ـ۹§]. **تصوّر دوم:** در صدور اشیاء از امر او تعالی و تقدّس بر سبیل سؤال و جواب [۱۰ـ۲۹§]. **تصوّر سوم:** در مسئلهٔ لایَصدُر عَنِ الواحِدِ إلّا الوَاحِد [۳۰ـ۳۶§]. **تصوّر چهارم:** در عقل اوّل و عقل فعّال و عقل کلّ که عبارت سه است و معنی یکی [۳۷§]. **تصوّر پنجم:** در نفس کلی [۳۸§]. **تصوّر ششم:** در هیولی [۳۹ـ۴۵§]. **تصوّر هفتم:** در طبیعت کلّی و جسم کلّ [۴۶ـ۵۰§]. **تصوّر هشتم:** در معرفت نفس انسانی [۵۱ـ۶۶§]. **تصوّر نهم:** در معرفت عقل انسانی [۶۷ـ۷۷§]. **تصوّر دهم:** در غرض از پیوستن نفوس جزوی به اجساد بشری و شمّتی از ترکیب جسد انسانی

---

۱. س: نداد. ۲. ن، س: + اللّه. ۳. س، و: روضة التسلیم.
۴. ن، س، و: نهادم. ۵. عبارت‌های عربی با مختصر تفاوت در تمام نسخ.
۶. فهرست در تمام نسخ با اختلافات مختصر و گاه مقدم و مؤخر است که از گزارش آنها خودداری شد.

[§۱۰۱ـ۷۸]. **تصوّر یازدهم:** در فصل ذاتی هر یک از اجناس و موالید یعنی انعقاد و نبات و حیوان و انسان [§۱۰۶ـ۱۰۲]. **تصوّر دوازدهم:** در کمالاتی که صفت موصوف و موصوف صفت را دهد، باذن اللّه تعالی [§۱۰۹ـ۱۰۷]. **تصوّر سیزدهم:** در انواع علوم چون ضروری و نظری و تعلیمی و تأییدی [§۱۱۳ـ۱۱۰]. **تصوّر چهاردهم:** در خیر و شر و آن‌که شر را در ابداع وجودی نیست و وجودی که در این عالم می‌نماید چیست [§۱۳۲ـ۱۱۴]. **تصوّر پانزدهم:** در بهشت و بهشت‌ها و دوزخ و دوزخ‌ها و برازخ و صراط‌ها [§۱۶۰ـ۱۳۳]. **تصوّر شانزدهم:** در کار آدم و ابلیس [§۱۸۲ـ۱۶۱]. **تصوّر هفدهم:** در اسباب خلاف‌های گوناگون که در میان اهل عالم واقع می‌باشد و کیفیّت [۴] آنچه از آن جمله که تعلّق به محقّان و مبطلان دارد [§۲۰۷ـ۱۸۳]. **تصوّر هژدهم:** در سبب اندکی عدد اهل حقّ و بسیاری عدد اهل باطل [§۲۱۴ـ۲۰۸]. **تصوّر نوزدهم:** در کار دیو و پری و فرشته [§۲۲۰ـ۲۱۵]. **تصوّر بیستم:** در ترقّی از جسمانیّات به روحانیّات و از روحانیّات به عقلانیّات [§۲۲۴ـ۲۲۱]. **تصوّر بیست و یکم:** در مبدأ و معاد و دنیا و آخرت و آمدن مردم در دنیا و بیرون شدن از دنیا، و آن‌که مردم از کجا آمد و به چه آمد و کجا خواهد شد و حشر ارواح و حشر اجساد [§۲۶۴ـ۲۲۵]. **تصوّر بیست و دوم:** در تهذیب اخلاق [§۲۹۹ـ۲۶۵]. **تصوّر بیست و سوم:** در اقسام تسلیم [§۳۱۶ـ۳۰۰]. **تصوّر بیست و چهارم:** در کار نبوّت و امامت و در نبوّت ذکر مُعجز و متنّبی و ممرور و در امامت ذکر معلّم و متعلّم و حجّت [§۳۸۹ـ۳۱۷]. **تصوّر بیست و پنجم:** در ماهیّت سخن و گویایی و شنوایی و خاموشی [§۴۰۱ـ۳۹۰]. **تصوّر بیست و ششم:** در ادوار شش پیغمبر اولواالعزم، از آدم تا به محمّد ــ علیهم‌السّلام ــ و امامانِ حق تَقَدُّس ذِکرُهُم و ظهور دعوت قائم و اظهار دعوت قیامت [§۴۸۲ـ۴۰۲]. **تصوّر بیست و هفتم:** در کار بت‌پرستان و کسر مقالات ایشان [۵] [§۵۱۸ـ۴۸۳]. **تصوّر بیست و هشتم:** در سؤالاتی که مشافهة بر مسامع همایون لایزال سامعاً للبشر امضا داده‌ام و جواب‌ها که فرموده‌اند.

تصوّر اوّل
در کسر مقالات[1] آن کس که نفی صانع کند جلّ و علا، یا گُوید خدا دو است یا دو قدیم است و آن که خلق اثبات او تعالی نتوانند کرد

[§۱] اگر نعوذُ باللّه کسی[2] نفی صانع جلّ و علا بر زبان راند، او را گویند این چیزها در این عالم به خود هستند یا به غیری؟ اگر گوید به خود هستند گفته باشد همه واجب‌الوجودند، زیرا که معنی واجب‌الوجود آن است که او هستِ به خود[3] است، و اگر گوید به غیری هستند هم گفته باشد که واجب‌الوجودی هست، زیرا که واجب‌الوجود آن است که این چیزها به او هستند.

[§۲] و نیز گویند این چیزها را که در وجود آمده‌اند و می‌آیند سببی هست یا نه؟ به ضرورتش بباید گفتن که باید، بباید گفتن آن سبب تویی یا غیری؟ اگر گوید[4] منم، بگفته باشد که خدای هست، و به این هر دو وجه به خدای اقرار داده باشد و از اقرار خود خبر نداشته.

---

۱. ن: مقالات است. ۲. و: ندارد.

۳. هست به خود یا واجب‌الوجود مترادف با ذهنیت خدا در ادبیات اسماعیلی دورهٔ فاطمی شاهدی ندارد و این اولین ظهور آن در ادبیات اسماعیلی است که بین تفکرات سینوی و اسماعیلی هماهنگی بوجود می‌آورد. برای ذهنیت ابن سینا از واجب الوجود بنگرید به: الهیات کتاب شفا، چاپ ابوالعلا عفیفی و ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۶۰، صص ۳۷ به بعد. نیز بنگرید به: تصوّر ۳، بند ۲۱ـ۲۳.

۴. س: که نه منم.

[§۳] و کافر را به این معنی کافر نمی‌خوانند که او می‌گوید خدای نیست، زیرا که هیچ کافر و مشرک نمی‌گوید و نگفته است که خدای نیست.

کُفر و دین هر دو در رهت پُویان   وَحــــدهُ لاشــریک له گــویان[1]

او را به این سبب کافر می‌خوانند که کُفر بازپوشیدن است؛ یعنی آنچه که او نمی‌تواند که بداند بر خود بازمی‌پوشد و آن این است که او احتیاج خود به ولیّ‌الأمر مِن قِبَل‌اللّه تعالی [را] بر خود بازمی‌پوشد و بر اقرار اوّلِ عامّ خلقی که: ﴿ولَئِنْ سَأَلْتَـهُم مَـنْ خَـلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾ [زخرف (۴۳): ۸۷] می‌ایستد، و از اقرارِ دوم [۶][2] خاصِ امری به حکم ﴿إِنَّ اللّهَ مَولَی[3] الذِينَ آمَنوا وأَنَّ الكافِرِينَ لامَولَی لَهُم﴾ [محمد (۴۷): ۱۱] که مباینت کافر از مؤمن آنجا می‌باشد امتناع می‌نماید. لاجرم[4] از آن اوّل برمی‌آید و به اقرار دوم نـمی‌رسد، کـافرش می‌خوانند.

[§۴] و همچنین نَعُوذُ بِاللّه، اگر کسی گوید خدا دو است، او را گویند که این دو[5] که گفتی از هم جدا توانند <بود به همه حال >[6]؟ زیرا که اگر از هم جدا نبودندی، یکی بودی نه دو. اکنون به فتوای تو دواند بگوی تا هر دو مُتفّق‌الاراده‌اند یا مختلف‌الاراده. یا هر دو با یکدیگر در وجود و قدرت و احاطت متکافی‌اند، یا یکی بر دیگری متفاضل؟ اگر گوید مُتفّق‌الاراده‌اند بی‌هیچ زیاده و نقصان، چه معنی گفتن که دواند! و اگـر گـوید مختلف‌الاراده‌اند، لازم آید که ارادهٔ یکی بر حیات و وجود چیزی مـقدّر بـاشد و از آن دیگر بر موت و عدم <همان چیز، تا آن >[7] چیز در یک حال هم حیّ و موجود باشد هم

---

۱. بنگرید به: سنایی غزنوی، حدیقة الحقیقه، مصرع دوم تکرار حدیث نبوی است. بنگرید به: سیوطی، جامع و ذیله، چاپ احمدعبدالجواد و دیگران، دمشق، ۱۴۰۰، ج ۷، ص ۱۶۴.

۲. شماره‌های داخل کروشه نمایانگر صفحات نسخهٔ «ن» به خط صفی‌اللّه بـیک است کـه بـا تأسـی بـه چـاپ ایوانف در این‌جا نیز اضافه شده است.

۳. کلمهٔ مولی در آثار اسماعیلی خواجه نصیر همواره به مفهوم همین آیهٔ شریفه و حدیث غدیر در ارتـباط بـا مولای متقیان حضرت علی علیه السلام به کار گرفته شده است.

۴. و: لاجرم (اگر).   ۵. و: + خدا.   ۶. س، و: بود یا یکی بهمه حال.

۷. س: همان چیز تا آخر آن.

مِیّت و معدوم، و این مقابلهٔ تضّاد[۱].

[§۵] مستغنی‌اند، یا هر دو به یکدیگر مُحتاج؟ اگر گویی هر دو از یکدیگر مستغنی‌اند[۲] لازم آید که هر یک به ذات خویش خدایی باشد و هر یک را عالم امری و عالم خلقی باشد و عالم ثواب و عقابی و بهشت و دوزخی و این محال. و اگر گویی هر دو با یکدیگر در وجود و قدرت و احاطت متکافی‌اند، چه معنی گفتن که دواند. و اگر گویی یکی بر دیگر یک مُتفاضل، میان هر دو مقابلهٔ تَرتّب لازم آید و معنی تَرتّب آن باشد که یکی از هم‌جنس خویش بهتر باشد و مُعیّن شد که این دو وجه یکی مقابله تضاد [است] و یکی مقابلهٔ ترتّب و او تعالی از تضاد مقدّس است و از ترتّب متعالی. و اگر گویی هر دو به یکدیگر مُحتاج‌اند لازم آید که هر دو به وجهی [۷] خلق یکدیگر!

[§۶] و نیز بگوی تا در اِستغنا و احتیاج هر دو با یکدیگر متساوی[اند یا متفاوت؟] اگر متساویند لازم آید دو خدای باشند و هر یکی به سَرِ خود هم مستغنی و هم محتاج، هم قادر و هم عاجز! اگر گویی متفاوت‌اند لازم آید که دو خدای باشند، یکی بِه و دیگر بِهتر! این محالِ شنیع هم پوشیده نیست.

[§۷] <و نیز این دویی به صفت توان گفت، بگوی تا آن صفت که به آن دواَندْ خدایی است یا خلقی؟ اگر گویی خدایی است، این صفت را به یک خدای توان داشتن، یا صفت دیگر باید، و اگر گویی خلقی است لازم آید که چون خلق به صفتِ ذات او تعالی نشاید، آن صفت نه صفت او تعالی باشد >[۳]. و اینجا محالات شنیع‌تر می‌شود و دَوایِر حیرت و ضلالت [چنان] برهم گردد که سَر از میان آن بیرون نتوان بردن. پس به نهایت این سخن به آن آید که او تعالی یکی است.

وَحــــدهُ لاشــریکَ لهُ　　　　هُوهُو ولاهُو، فَهُو هُـو[۴]

---

۱. س: + است. کلمه تضادّ در متن حاضر به دو مفهوم کاملاً متمایز به کار رفته است. در شکل اول به مفهوم مصطلح در علم منطق، همانند جملهٔ حاضر؛ و در شکل دوم از اصطلاحات کلامی دعوت اسماعیلیان نزاری است که بعد از اظهار دعوت قیامت به‌نحو چشمگیری کاربرد آن افزایش یافت. برای اطلاع بیشتر و ترکیبات آن بنگرید به: نمایه‌های کتاب حاضر.

۲. جمله در همهٔ نسخ مقدم مؤخر است؛ و: + (اگر پرسند هر دو از یکدیگر) مستغنی.

۳. در همهٔ نسخ مقدم مؤخر و گاه مغلوط است.

۴. سرایندهٔ بیت ناشناخته است.

[§۸] و همچنین اگر کسی گوید دو قدیم است. او را گویند که این دو قدیم به حکم لفظ که هر دو را قدیم می‌گویی مُشارک یکدیگرند و به حکم امتیازی که میان هر دو است ـ مثلاً این نه اوست و او نه این مباین یکدیگر ـ <پس از مابِه‌الاشتراک >[1] که مشارکند، و مابِه‌الامتیاز که مبایِنند، مرکب باشند و مرکب مُحْدَثْ باشد. و مُفردات بر مُرکب که فرض کنند پا پیش وجود آن مرکب افتد و قدیم به حقیقت آن است که هیچ چیز پا پیش وجود او نیفتد. پس معلوم شد که دو قدیم نیست.

[§۹] اما اثبات او تعالی، خلق از آن روی اثبات او تعالی نتوانند کردن که مُثَبِّت[2] همه ثابتات به حقیقت اوست و هرکه گوید من اثبات او تعالی می‌کنم گفته باشد که من به حقیقت هویّت او تعالی مُحیط شده‌ام و احاطت خلق به او تعالی محال‌ترین محال است و چون احاطت به او تعالی محال است، اثباتی که خواهند که کنند هم محال باشد. والسّلام[3].

تصوّر دوم
در صدور اشیاء از <امر او تعالی >[4] و تقدّس
[۸] بر سبیل سؤال و جواب

[§۱۰] **سؤال:** بهری می‌گویند مبدأ موجودات یک است و بهری می‌گویند که دو و بهری می‌گویند که سه و بهری می‌گویند که چهار، تصور تو در این چیست؟

جواب: تصور من آن است که مبدأ موجودات یکی است و آن یکی امر او تعالی و تقدّس که کلمه هم خوانندش. و موجود اوّل که به ابداع محض بی‌توسط از امر در وجود آمد عقل اوّل است و دیگر موجودات به توسط متوسطان از امر در وجود آمدند، مثلاً نفس به توسط عقل، و هیولی و <طبیعت و جسم >[5] به توسط نفس.

---

۱. ق: بسی از ما له الاشتراک. ۲. همهٔ نسخ: مسبب.
۳. مصنف در موارد عدیده پایان بحث را با این عبارت اعلام و به اتمام می‌رساند.
۴. در همه نسخ به استثنای «م» و فهرست مندرجات: علت اولی. ۵. س: طبیعت کل و جسم کل.

[۱۱§] **سؤال:** بعضی گفتند ابداع که از امر مُبدع تعالی[۱] بی‌توسط و بی‌زمان فایض می‌شود چنان تصور باید کرد که ضوء از چراغ، و بعضی گفتند که ضوء از چراغ بی‌اختیار است و اگر این معنی هم بر این مثال تصور کنند نه به مُبدع اقرار داده باشند نه به ابداع. در این چه گویی؟

جواب: ابداع از امر مُبدع تعالی که همچون ضوء از چراغ می‌گویند به حکم مَثَلی می‌گویند؛ از جمله این مصنوعات اضافی خلق، ها بَر اِزای خلق و ها بَر ازای او تعالی، تا خلق به اوّل وَهْله از آن مثال بر مصنوعات امری الهی بر حسب فهم و ادراک خویش دلیلی گیرند. نه به آن که تا این مثل هم اینجا عین ممثول به حقیقت دانند. و این که خلق وُجوب و وحدت و بساطت و اختیار و ارادت و علم و قدرت و علیهذا[۲] به دیگر صفات می‌گویند، این همه از آنجا که [امر] او تعالی یک نور محض و یک فیض صرف و یک جود و سخا و یک موهبت و عطاست که در مَفروغْ[۳] سبب وجود هژده هزار عالم[۴] است و در مستأنف سبب کمالِ ذاتشان و این تکثر و دویی و بسیاری. و آن که وجوب و وحدت و وجود و بساطت و اختیار و ارادت و علم و قدرت و همچنین دیگر صفات که هر یک جدا می‌نماید پس خود معنی یکی است و این از آنجا لازم آید که صفت کننده خلق است به اضافه با خلق. پس این اختیار و بی‌اختیاری که تو می‌گویی آنجا چگونه توان گفت و از کجا لازم آید؟

[۱۲§] **سؤال:** در ایجاد موجود اوّل از امر شرحی باید.

جواب: شرح این آن است که چون خدای تعالی خود را خالق دانست، <از دانستن او خود را خالق >[۵] **[۹]** مخلوق لازم آمد و آن مخلوق عقل اوّل بود و چون عقل اوّل واحد به

۱. س: مبدء او تعالی. ۲. س: علیهذا القیاس.

۳. مفروغ و مستأنف به معنی امری که صورت گرفته و یا باید در آینده صورت گیرد، از مباحث کلامی است که در دلالت بر عوالم جهان مادی و معنوی و جبر و اختیار دارد. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: شهرستانی، مفاتیح‌الاسرار، تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۱ ب ـ ۲۳ ب. و نصیرالدین طوسی، رسالهٔ «جبر و قدر»، در مجموعهٔ رسایل، تصحیح مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵، صص ۲۵ـ۲۶. ۴. در همهٔ نسخ با مختصر اختلاف.

۵. س، و: ندارد؛ ق: او خود را عقل اول؛ ن: بعد از کلمه «خود» چند کلمه از قلم افتاده و مشخص شده که به حاشیه رجوع شود ولی در حاشیه جز حرف «خ» چیزی باقی نمانده است.

وحدت بود «مِنْ کُلِّ الْوُجُوه»، حقیقت مسئله «لایَصدُرُ عَنِ الوَاحِدِ إلّا الواحِد» لازم گشت.

[§۱۳] **سؤال:** تو این از کجا می‌گویی که چون خدای تعالی خود را خـالق دانست از دانستن او خود را خالق، <عقل اوّل >[1] در وجود آمد؟

جواب: این از آنجا می‌گویم که از کل موجودات این جهانی و آن جهانی، هر موجودی که در کار او تعالی سخن گوید، برحسب مرتبهٔ باشد که از او تعالی در وجود یافته باشد و اثر فیضی که از امر او تعالی در آثار روح و اعمال جسم خود[2] مشاهده کرده.

مثلاً ما می‌گوییم که آفریدگار ما حکیم است، او را تعالی به آن سبب حکیم می‌گوییم که ما [که] آفریده و بندهٔ اوییم اثر از حکمت می‌شناسیم و می‌دانیم. و چون می‌شاید که ما که آفریده و بندهٔ اوییم به حکمت موصوف باشیم، آن واجب‌تر باشد که گوییم که حکمت همه از اوست. و همچنین در وجود خود می‌یابیم که هیچ فعل از ما در این عالم صادر نمی‌شود اِلّا که تصوری بر آن سابق می‌باشد. پس چون می‌بینیم که تـصور مـاست کـه موجب فعل ما می‌شود، از این روی چون در کار او تعالی سـخن گـوییم از حـدّ هـمین استدلال یعنی مقام دانش و بینش خود بر نتوانیم گذشت [و] به اوّل وَهْله چنین باید گُفت علی الضروره.

[§۱۴] **سؤال:** صُدور عقل اوّل از علت اولی بگُفتی، در صدور دیگر موجودات چه گویی؟ این را دو جواب است. <یکی مُجمل و یکی مفصل >[3].

جواب: امّا جُملی آن است که عقل اوّل به قوهٔ تأیید کلمهٔ اعلی غـایات[4] کُـلِّ اشـیاء روحانی و جسمانی تصور کرد. مثلاً این که «مِـن لدُن فـلک المـحیط إلی مـنتهی مـرکز الارض»، عالمی می‌باید بر این شکل و هیأت که این ساعت هست، شخصی کلی، و او را جانی دارنده و مؤلف و مُحیط به او. و این تصور سبب ایجاد بدایات کلّ اشـیاء شـد و جمیع مایحتاج هر موجود. مثلاً عقول [۱۰]و اشراقات[5] آن، نفوس و تصرّفات آن و افلاک و تدبیرات آن و ارکان و تأثیرات آن و موالید و تناسبات آن با هرچه مصالح ایشان به آن قایم بود و احتیاج ایشان به آن دایم در ضمن آن بیامد، <مثلاً شـدیداً شـبیهة بـاصابة

---

۱. س، و: ندارد. ۲. ق: ندارد. ۳. ق، ن: مجملی مفصلی.
۴. س، و: غایت. ۵. ن، و: اشتراکات.

العین >[۱]؛ یعنی تا این تصوّر بکرد[۲]، این همه دَفعةً واحِدةً بر سبیل ابـداع و اخـتراع در وجود آمد. و هر دو یکی بود. ابداع یعنی عقلانی که بی توسط از امر در وجود آمـد و اختراع یعنی روحانی و جسمانی که به توسط عقل و نفس از امر در وجود آمد.

[۱۵§] امّا تفصیلی آن که چون عقل اوّل، یعنی عقل فلک‌الافلاک که فلک اطـلس و عرش هم خوانندش، تصور علت خود کرد که نسبت شریف‌تر داشت، آن تصور موجب ایجاد عقلی دیگر شد و چون تصور ذات خود کرد که نسبت وسط داشت، یعنی بدانست که واجب به غیر است، آن تصور موجب ایجاد نفس کلی شد یعنی نفس فلک‌الافلاک و چون تصور امکان خود کرد که نسبتی اَدوَن داشت، یعنی بدانست که به خود <ممکن است >[۳]، آن تصور موجب ایجاد فلک‌الافلاک شد.

[۱۶§] **سؤال:** چون هیچ جسمی بی هیولی [و] صورتی که بر او سابق باشد در وجود نمی‌آید، چون است که تو ذکر ایجاد فلک کردی و از هیولی و صورت هیچ نگفتی؟

جواب: هیولی و صورت از آنجا لازم آمد که نفس کلّی تصور ذات عقل اوّل کرد و او را کامل دانست. از دانستن او عقل را کامل صورت که از حَیِّز کمال است موجود گشت و چون تصور ذات خود کرد و خود را ناقص دانست. از دانستن او خود را ناقص، هیولی که از حَیِّز نقصان است موجود گشت، و این دو اعتبار از آنجا نفس را لازم آمد که او را دو روی است، روئی با وحدت دارد و رویی با کثرت.

[۱۷§] **سؤال:** چون وحدت به عقل خاص است و کثرت به نفس، چون است که تو عقل را سه تصوُّر می‌کنی و نفس را دو؟

جواب: زیرا که آنجا که عقل است کلّ [۱۱]کَمال است و او را همهٔ روی‌های اضافی به یکی بوده است، و آن یک روی آن است که به [امر] او تعالی دارد. پس یک تصور او همهٔ تصورات باشد و همهٔ تصورات یک تصور و نفس را چون از درجهٔ عقل منحطّه است و نقصانی در مرتبهٔ او لازم، حال نه این است.

---

۱. ق، س: مثلاً شداید شبهةً؛ و: مثلاً شدید شبهةً.
۲. ن: بگردد.
۳. س: ممکن نیست.

[§۱۸] **بقیه سخن** در نفوس و عقول و افلاک و ارکان و موالید: عقل فلک‌الافلاک را هم بر مثال عقل اوّل سه تصور لازم آمد: یکی موجب عقلی دیگر شد، یعنی عقل فلک‌البُروج که فلک‌الکواکب و کرسی هم خوانندش، و یکی موجب ایجاد فلک‌البروج تا به عقل فلک زحل. و از عقل فلک زحل تا به عقل فلک مشتری و از عقل فلک مشتری تا به عقل فلک مرّیخ و از عقل فلک مرّیخ تا به عقل فلک آفتاب، و از عقل فلک آفتاب تا به عقل فلک زهره، و از عقل فلک زهره تا به عقل فلک عطارد، و از عقل فلک عطارد تا به عقل فلک قمر. هر عقلی را همین سه تصور لازم می‌آمد و آن سه تصور موجب ایجاد عقلی و نفسی و فلکی دیگر می‌شد. و هیولی و صورت هر فلکی از همان دو تصور که هر نفس می‌کرد، یعنی عقل را کامل می‌دانست و خود را ناقص، لازم می‌آمد. ذلک تَقدیرُالعزیزِالعلیم.

[§۱۹] آفرینش عالم افلاک بر این نُه فلک مُحرک، هر فلکی را نفسی مدبِّر، هر نفسی را عقلی مقدِّر افتاد. و هر فلکی را نفسی و عقلی از برای آن بود که هر یک را محرک مُفارق و مُحرّک مُباشری ببایست. محرِّک مُفارق عقل و محرِّک مُباشر نفس. محرِّک مُفارق مثلاً چون مغناطیس که او به خود هیچ حرکت نمی‌کند و آهن را در حرکت می‌آورد و به خویشتن جذب می‌کند و محرک مباشر مثلاً چون باد، که دَرْ درخت می‌پیچد و او را حرکت می‌دهد.

[§۲۰] و این عقل آخرین یعنی عقل فلک قمر، از آن روی که در این عالم اشیاء را او از قوه به فعل می‌آورد عقل فعّال خوانند و از آن روی که صور این اشیاء [را] او می‌بخشد عقل واهِبُ الصُّور.

[§۲۱] **سؤال:** حکما بعضی بر [۱۲] بعضی انکار کردند در این دقیقه، که چون عقل اول تصور امکان خود کرد، آن تصور موجب ایجاد فلک‌الافلاک شد و گفتند امکان امری عدمی است، چگونه با یک تصور [که] او را کنند، آن تصور موجب وجود چیزی شود، مادام که عقل این تصور می‌کند، <هم مُباینت امکانی است و ممکنی به ذات خود >[1]،

۱. ن، س: هم مباینت امکانی هست و ممکن به ذات خود.

پس امکانی است که تصور امکانی می‌کند. و در مقدّمه گفته شد که امکان امری عدمی است، تصور تو در این چیست؟

جواب: تصور من این است که امکان همچنان که به همهٔ وجوه موجود نیست به همهٔ وجوه معدوم [هم] نیست. زیرا اگر به همهٔ وجوه معدوم بودی اسم وجود لفظی بر او نه نشستی، و اگر به همهٔ وجود معدوم بودی تصور امکان باطل گشتی. پس میان امری عقلی که در ذهن وجود دارد، و میان عدمی که نه[1] در ذهن وجود دارد و [نه] در عین فرق و تفاوت بسیار است. مثلاً عدم صورت انسان در نطفه نه چون عدم صورت انسان است در نبات. زیرا که آن یک عدم امکانی باشد و این یک عدم امتناعی. و این خود امکانی صِرفْ نیست که تصور چیزی می‌کند، بلکه امکانی است در وجوب مستغرق[2]. و تصور امری وجودی است نه امری عدمی، و کسی خود نمی‌گوید که امکان از آنجا که امکان است و بَسْ علت وجود چیزی باشد و این نتوان گفت، اما توان گفت که امکان علت قبول فیض است.

[§۲۲] آنجا که سخن در این سه قسمت رود؛ واجب و ممکن و ممتنع، از برای آن که واجب چون مُفیض <همهٔ فیض‌ها است >[3]، از قبول فیض مستغنی باشد و ممتنع چون به همهٔ وجوه از قبول فیض محجوب است اسم قبول فیض بر او ننشیند. لابُد ادای قبول فیض را قابلی باید گفت که اگر قابلی نباشد معنی ﴿أَفَحَسِبْتُم أَنَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثاً﴾ [مومنون (۲۳): ۱۱۵] راست باز نخواند. هم از این وجه است که وجود خلق در این عالم از تقابل حق و باطل پدیدار آمده است، یعنی تقابل وجوب و امتناع، و وجود در این عالم همین ممکنات‌الوجود است که در میان این دو طرف [۱۳] یعنی وجوب و امتناع لازم آمده‌اند. و سبب [وجود آنها]، قبول فیض و امتناع قبول فیض ایشان می‌توان گفت.

[§۲۳] و هر موجودی که ما فرض کنیم یا ضروری‌الوجود باشد یعنی واجب، یا ضروری‌العدم باشد یعنی ممتنع، یا نه ضروری‌الوجود باشد نه ضروری‌العدم، یعنی ممکن. و هر جا که وجود ممکن لازم آمد هر آینه محتاج مُرّجِحی[4] باشد تا طرف

---

۱. س: ندارد.　　۲. ن، و: متفرق.　　۳. ق: فیض‌ها اوست.

۴. س، و: مرجعی؛ ن: بر حجتی.

وجودش به لاوجود اولی کند. و طرف وجود الا همین طرف قبول فیض نیست. و به این وجه امکان را توان گفت که او علت قبول فیض است.

[§۲۴] **سؤال:** چه گویی، افلاک به آن سبب نُهْ بود نه بیش و نه کم، که به حکم عدد نهایت آحاد[۱] نُهْ بود، یا به آن سبب که هیولی بیش از این نبود یا به غیر این سببی دیگر؟

جواب: این عالم از آن جمله است که ﴿لایُحِیطُونَ بِشِیءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلّا بِمَا شاء﴾ [بقره (۲): ۲۵۵] و همین توان گفت که از <حُکم و حکمت>[۲] او تعالی چنان اقتضاء کرد که افلاک نُه باشد و بروج دوازده و آباء هفت و امّهات چهار و موالید سه. در کمّیّت و کیفیّت آن <خداوندان حقّ>[۳] دانند لذکرهم السجود، که به همهٔ آفرینش محیط و مُطَّلِعانـد و بندگان آن قدر بر زبان توانند گرفت که از داعیان و حجّتان[۴] ایشان استفاده کرده باشند. وَمِنَ اللّه الهِدایة و بِه التّوفیق.

[§۲۵] امّا ارکان و موالید، نفس کلی به شوقی که او را به کمال رتبت عقل اول است و تَشَبُّهی که به او می‌کند افلاک را علی‌الدوام متحرک می‌دارد. و چون کمال غایت حرکت فلک اقتضاء قوّت حیوانی کرد و آن اشخاص توانست بود، مرکب از ماده و صورت و آن را اسبابی لایق و مناسب حال ببایست، پس به همین حرکت اشتیاقی[۵] که دوایر فلکی بر مرکز خود کردند، عناصر یعنی آتش و هوا و آب و خاک که اقسام طبیعی‌اند در جوف فلک قمر به نظام و ترتیب وجود مرّتب گشتند. و از این ارکان چهارگانه هر یک که به فلک

---

۱. ن، و: اجساد.
۲. ن: که حکم از حکمت.
۳. در ادبیات اسماعیلی دورهٔ الموت خداوند و خداوندان حق از القاب متداول ائمه نزاری است که همواره با پسوند لذکرهم السجود و یا لذکرهم السّلام همراه است. خداوند قیامت لقب حسن علی ذکره السّلام است و به عبارتی لذکره السّلام لقب خاص امامانی است که بعد از اعلام دعوت قیامت متصدی منصب امامت بوده‌اند. در ادبیات دوره فاطمی نیز، مثلاً خوان الاخوان ناصر خسرو، این لقب مخصوص قائم آل محمد است.
۴. سلسله مراتب دعوت اسماعیلی در دورهٔ فاطمیان شامل هفت و گاه نه حدّ و یا مرتبه بود که در دورهٔ الموت تا اندازه‌ای به فراموشی سپرده شد. در متن حاضر این القاب به شکل مجازی و به اعتبار کاربرد سنتی آن‌ها به کار گرفته شده‌اند. خواجه در این متن القاب دیگری را به کار می‌برد که ظاهراً شکل پیشنهادگونه‌ای دارد و در سایر متن‌های موجود از آنها اثری به چشم نمی‌خورد. بنگرید به: تصوّر ۲۴ بند ۳۸۱ تا ۳۸۹.
۵. س: اشتقاقی.

نزدیکتر افتاد [۱۴] جوهر او خفیف‌تر و لطیف‌تر توانست بود. مثلاً آتش که بالای هوا است به اضافه با هوا لطیف است و به اضافه با [اثیر که جسم] فلک است کثیف، و هوا که بالای آب است به اضافه با آب لطیف و به اضافه با آتش کثیف، و آب که بالای خاک است، به اضافه با خاک لطیف است و به اضافه با هوا کثیف. و خاک چون از فلک در نهایت بُعد افتاد کلّ کثافت به او خاص گشت.

[§۲۶] و فیض امر که بر سبیل ابداع به عرش رسید به توسط عرش به کرسی پیوست و از کرسی به فلک زحل متعلق شد و همچنین به فلک‌های دیگر واحداً بعد واحد، تا به فلک قمر. و مطارح و شعاعات کواکب به قوّت آن فیض به توسط فلک قمر بر ارکان افتاد و از آن سبب تحرک عناصر لازم آمد و از آن تحرک انفعالاتی که موجب اجتماع و افتراق عناصر بود لازم گشت و صورت هر یک از این کیفیّات به دیگری شکسته شد و از طرف تضّاد یعنی افراط و تفریط روی با وسط که اعتدال است نهادند و موادی[۱] که آن را شایستگی قبول صور بود حاصل آمد.

[§۲۷] و واهِبُ‌الصُّوَر موالید این عالم را، یعنی معادن و نبات و حیوان و انسان [را] صورتی که به هر یک لایق بود با لوازِم خاص و لطایفِ اشکال و غرایبِ بُنیت و عجایب خلقت بداد و آنها هر یک به قدر استعداد خود اثری از آثار نفس کلی و نوری از انوار عقل اوّل قبول کردند. مثلاً در معادن عقد، در نبات نمّو، در حیوان حس و حرکت و در انسان نطق و تمییز. و اجناس موالید را اشخاص بود و اشخاص را انواع، و هر یک به <فصل ذاتی >[۲] از یکدیگر جدا.

[§۲۸] و موالید اوّل از انعقاد ابتدا کرد، پس از نبات، پس از حیوان، پس از انسان و آخر مرتبهٔ انعقاد به اول مرتبهٔ نبات متّصل گشت و آخر مرتبهٔ نبات به اول مرتبهٔ حیوان، و آخر مرتبهٔ حیوان به اول مرتبهٔ انسان و آخر مرتبهٔ انسان به اول مرتبهٔ ملائکه. و چون سلسله وجود در اعادت اشیاء به امر او تعالی، به کمال مرتبهٔ انسان سر با هم آورد و استعداد قبول [۱۵] این کمال که غرض از این اسباب عقلانی و آلات و ادوات جسمانی

۱. ن، و: مولدی.
۲. ن، و: فعل ذاتی.

او بود، به او خاص گشت معلوم شد که اگر چه معادن و نبات و حیوان بر او متقدم‌الوجود بودند، مقصود از این‌ها همه به حکم اوّلُ الفِکرِ آخِرُالعَمَل، او بود.

[§۲۹] امّا اختلاف صور اصناف[1] خلایق از آن است که تقدیر او تعالی چنان بود که آنچه در نفوس جزوی به قوّت بود به واسطهٔ افلاک و انجم به فعل آید، و افلاک دائم‌الدوران بودند و سریع‌الحرکت، پس [به] اختلاف مناظرات کواکب در احوال[2] موالید، صورت‌ها مختلف توان بود. والسّلام.

تصوّر سوم
در مسئله لایَصدُرُ عَنِ الواحِدِ إلّا الواحِد

[§۳۰] بعضی می‌گویند هر چه در وجود، اسم ماهیّتی بر او نشسته است، همه از او تعالی صادر شده است. و اینان در وجود میان وحدت و کثرت و در موجودات میان واحد و کثیر هیچ فرق نمی‌نهند. و از آن که کثرت به ذات او [تعالی] حواله افتد اجتناب و تحاشی نمی‌نمایند.

[§۳۱] و بعضی که از این مقام بر گذاشته‌اند و فطرت ایشان دقیق‌تر شده می‌گویند: در وجود وحدت و کثرت هست و در موجودات واحد و کثیر. و هم‌چنان که وحدت و واحد از او تعالی صادر شده است، کثرت و کثیر هم از او تعالی صادر، امّا صدور واحد از او تعالی به ذات است و از آن کثیر به عَرَض.

[§۳۲] و بندگان دعوت که به خداوند همهٔ مراتب و اکوان اقتداء کرده‌اند و به قوت تأیید او لذکره‌السّلام، از بالای این هر دو کون می‌نگرند می‌گویند: اوّل بگوی تا خود می‌شاید که گویم از او تعالی چیزی صادر شود یا نشاید؟ اگر گویم شاید که از او تعالی چیزی صادر شود، به او تعالی بنگفته باشم. زیرا که او تعالی را با هیچ چیز از اشیاء علاقه و اتّصال نباشد، به هیچ وجه از وجوه، و تا چیزی را به او علاقه و اتّصالی نباشد از او صادر نتواند شد. و ما چون این علاقه و اتّصال به او اضافه کنیم به وحدانیت [۱۶] او

---

۱. ق، ن: انسان. ۲. ق، ن، س: اصول.

تعالی بنگفته باشیم. و اگر گویم نشاید که از او تعالی چیزی صادر شود به خلق بنگفته باشم، زیرا که این اشیاء موجودات به اویند و معلومات او. چون گویم نشاید که از او تعالی چیزی صادر شود، گفته باشم که این اشیاء نه معلومات اویند و نه موجودات به او. و به این یک معنی، چون بگویم نشاید که از او تعالی چیزی صادر شود، انکار مجازی و اضافه کرده باشم و به آن یک چون گویم شاید که از او تعالی چیزی صادر شود انکار عین حقیقت. و اگر گویم به وجهی شاید و به وجهی نشاید، دو وجهی گفته باشم و دو وجهی کثرت باشد. پس کثرت به ذات او تعالی حواله کرده باشم و آن کس که ذات او متکثر باشد، خلق باشد نه خدای.

[§۳۳] و آنان که می‌گویند صدور واحد و کثیر از او تعالی است، اما از آن واحد به ذات و آن کثیر به عَرَض؛ اگر آن واحد که صدور او از او تعالی به ذات است هم از او تعالی به چه معنی صادر شده است؟ صادر شده اگر نه او تعالی است، لامحاله این نه او، بی‌صفت و صورتی باشد خارج [از] او تعالی، و این هم کثیر باشد نه واحد. پس به آن آید که: مَن قالَ فیه فَهُوَ جاهِلٌ ومَن سَکَتَ عنهُ فَهُو غَافِلٌ، و مَنْ ظَنَّ اَنَّهُ واصلٌ فلیسَ لهُ حاصلٌ کلُّ مَا میّزتموهُ [بِاَوْهامِکم] فی اَدقِّ مَعَانْیِه مَصْرُوفٌ عنهُ، مَرْدودٌ إلَیکُم، مصنوعٌ و مخلوقٌ مثلکُم.

یعنی هر که در او سخن گوید جاهل است، هر که نگوید از او غافل است، هر که پندارد که به او رسید، آن پنداشتن بی‌حاصل است. و هرچه شما در آن به اوهام خویش تمییز او کنید، اگر چه دقیق‌ترین معانی باشد، از او بازگردد و با شما مردود شود و مصنوع و مخلوقی باشد همچون شما.

[§۳۴] و چون خلق را به ضرورت از آن‌جا که خلق است، ها بر ازای خود، در این مسئله چیزی بباید گفت، همین توانیم گفت که اگر چه امر او تعالی که سبب همهٔ موجودات و کاینات است یک فیض مطلق است که یکسان بر کل هژده هزار عالم می‌تابد، بی تجلّی یا عنایتی به بعض دون بعض، [اما] هر یک از موجودات [۱۷] برحسب مرتبه‌ای که در وجود از امر او تعالی یافته است و به مقدار اثری که از او در ذات[۱] خود مشاهده کرده در کار او تعالی سخن می‌گوید.

۱. آغاز نسخه «م».

[۳۵§] مثلاً: عقل اوّل چون وجود از امر او تعالی بی توسط یافت، و واحد به وحدت بود، إلّا واحد و وحدت را ندید و ندانست؛ به اضافه با دانش و بینش خود گفت: لایَصْدُرعَنِ الواحِد إلا الواحِد. و چون نفس کلّ وجود از امر به توسط عقل یافت و به تأیید عقل در جسم تصرّف و تدبیر کرد، به آن رویی <که با عقل داشت واحد و وحدت را دید و به آن رویی >[1] که با جسم داشت کثیر و کثرت [پس] به اضافه با دانش و بینش خود گفت لایَصْدُرعَنِ الْواحِد إلّا الوَاحِدُ والکَثیر. و چون جسم وجود از امر به توسط متوسطان بسیار یافت و آنجا که او بود الّا کثیر و کثرت نبود و الّا کثیر و کثرت را ندید و ندانست، به اضافه با دانش و بینش خود گفت: لایصدرعن الواحد الّا الکثیر. پس هر یک از این موجودات عقلانی و روحانی و جسمانی، آنچه در اصدار شیء از او تعالی می‌گویند به اضافه با دانش و بینش خود می‌گویند و او تعالی به حقیقت از آن منزّه است.

[۳۶§] و بر این تقدیر لازم آید که چون ما گوئیم شاید از او تعالی چیزی صادر شود، از اضافه و مبدأ خود گفته باشیم و اگر گوییم نشاید که از او تعالی چیزی صادر شود، از حقیقت و معاد خود. و اگر گوییم به وجهی شاید و به وجهی نشاید از دو وجهی خود و اگر گوییم به هیچ‌وجه نشاید، از نفی دو وجهی خود. والسّلام.

تصوّر چهارم
در عقل اوّل و عقل فعّال و عقل کلّ که
عبارت سه است و معنی یکی

[۳۷§] عقل اوّل را از آن روی که اوّل موجودی است که از امر باری تعالی در وجود آمد و وجود بی توسط یافت، عقل اوّل خوانند و از آن روی که اشیاء به واسطهٔ تأیید او از قوّت به فعل می‌آیند، عقل فعّال و از آن روی که عقول جزوی که در این عالم به عاقلان پیوسته است آثار اوست عقل کلّ. و از جمله صفات عقل اوّل یکی این است که دائم‌السُکُون[2] بما تُفِیضُ عَلیه مِن اَنوارِ الکَلِمَةِ و دائِمُ التَّحْرِیک و التَّسْکِین لِلنفسِ[3] المُقدسة. والسّلام.

---

۱. م: ندارد.

۲. م: دائم آن کون.

۳. م، ق، ن: النفس.

تصوّر پنجم
در نفس کلّی

[§۳۸] این عالم از محیط فلک‌الاعلی تا به مرکز [۱۸] تحت‌الثری یک شخص است که او را عالم کبیر خوانند و نفس کلّی او را یک روان است که در جسم او یک فعل می‌کند. امّا فعل و تأثیر او به اضافه با قبول هر جزوی از اجزای عالم [که] به حسب استعداد خود می‌کنند متفاوت است، چنان که فعل و تأثیر او در آسمان حرکت است و در زمین سکون و در عناصر امتزاج و در معادن عقد و در نبات نموّ و در حیوان حس و حرکت و در انسان نطق و تمییز[۱]. و از این روی آن را محرّک حرکات فلکی و مسکّن سکون ارضی و مُعقِّد انعقادات و مُنمی نباتات و مُحیی حیوانات خوانده‌اند. والسّلام.

تصوّر ششم
در هیولی

[§۳۹] هیولی دو لفظ عربی است که چیزی از او بیفکنده‌انـد. هـیو [و] اولی[۲]. هـیو ساختگی و اولی اول، یعنی ساختگی اول. و ساختگی استعداد است یعنی ممکن است که قبول چیزی کند و چیزی را بشاید.

[§۴۰] و هیولی چهار است: هیولای اولی، و هیولای کلّ، هیولای طبیعت و هیولای صناعت. هیولای صناعت هر[۳] جسمی است که در آن عـمل تـوان کـرد، چـون چـوب درودگر را و آهن آهنگر را و نیل رنگریز را و علیهذا.

[§۴۱] و هیولای طبیعت چهار ارکان عالم است که همچنان که درودگر در چوب و آهنگر در آهن و رنگریز در نیل تصرّف مـی‌کند و از هـر یک آلات و اشکـال مـختلف می‌سازد، طبیعت کل در ارکان چهارگانه تصرف می‌کند و از آن صورت مختلف چـون معادن و نبات و حیوان برمی‌انگیزد.

---

۱. م: ندارد.

۲. کلمهٔ هیولی به اعتبار لغت‌نامه‌های فلسفی از زبان یونانی به زبان عربی و سپس فـارسی راه یـافته و ریشـهٔ عربی ندارد ولی توجیه خواجه نیز خالی از لطف نیست.

۳. م: + یکی.

[۴۲§] هیولای کل جسم مطلق است از فلکُ‌الاعلی تا به تحت‌الثری که نفس کل در آن همچنان‌که صناعان عالم عنصری که عالم کون و فساد است در عـنصریات تـصرف می‌کنند، او در جمله اجسام عالم جسمانی تصرف می‌کند.

[۴۳§] هیولای اولی جوهر بسیط معقول است <که حس ادراک آن نتواند کرد >[1]. و آن وجود است و بس؛ یعنی هویت اشیاء. مثلاً هر یک از موجودات وجودی دارد که به آن موجود است، آن وجودی که شامل جملهٔ موجودات است و بر ذات موجودات سابق است و به نسبت با همه هیولای هر یک می‌شود. مثلاً خشبیّت که بر ذات همه آلات و اشیاء چوبین سابق است و به نسبت با هر یک هیولای هر یکی می‌شود و در بساطت هویّت بُود و کمیّت و کیفیّت [۱۹] هر یکی را وجودی و هستی.

[۴۴§] و چون هویّت قابل کمیّت شد جسم مطلق مریی گشت که سه بعد در او فرض ساز گشت، یعنی طول و عرض و عمق. و چون کمیّت قابل کیفیّت شد به تثلیث و تربیع و تدویر و غیر آن جسم مخصوص مشارٌإلیه شد.

[۴۵§] هیولی را از آن سبب جوهر منفعل گویند که او را به خود دَرْ هیچ فعل نیست و پیش از آن که او را با چیز دیگر اضافه کنند در هیچ صورت به فعل نیاید. و کار او همین باشد که او قابل جمله صورت‌ها باشد که بر او فیض کنند. والسّلام.

تصوّر هفتم
در طبیعت کلّی و جسم کُلّ

[۴۶§] چون نفس کلّ به جانب کمال حرکت کرد، مبدأ آن حرکت طبیعت کلی بود و مبدأ قبول آن حرکت جسم کلّ، زیرا نفس را از حرکت به جانب کمال چاره نبود و از اینجا لازم آمد که مبدأ حرکت اوّل طبیعت اوّل باشد و مبدأ قبول حرکت اوّل جسم اوّل.

[۴۷§] و طبیعت کلی قوتی است از قوّت‌های نفس کل که جملهٔ روحانیات در ایـن عالم اجزاء اویند و آن روحانیات را ملائکه هم خوانند و گویند از اشیاء محسوس هیچ چیز نباشد الا که فرشته‌ای با وی می‌آید و حفظ نظام وجود وی می‌کند. تا آن حدّ که وَلَها

---

۱. م: ندارد.

بطینٌ مع قطرة المطر، یعنی با هر قطرهٔ باران فرشته‌ای می‌آید و به این آن خواسته‌اند که مثلاً قطره باران آن وقت از میغ فرو بارد که آن مقدار که تمامی صورت او باشد هاگیرد تا چون از میغ جدا شود اجزاء او در هوا متلاشی نگردد و به مرکز خود رسد. آن روحانیت که حفظ ماهیت او می‌کند فرشته خوانند. و همچنین سنگی که به هوا براندازند، چون قوّتِ آن کس که او را بقدِّ هوا برانداخته باشد از او زایل شود و بالطبع بـه مکـان خـود بازآید آن قوّت به مکان خود باز آمدن را فرشته می‌خوانند.

[§۴۸] و اگر چه مُحرِّک[1] جمله اجسام که امر او تعالی است به واسطهٔ نفس کلی تا اینجا در هر جسمی و طبیعتی یافته می‌شود و آن طبیعت مبدأ حرکت جسم می‌باشد و می‌بینیم که موجودات جسمانی من لَدُن فلک المحیط [۲۰] الی منتهی مرکز الارض، در اماکن خود ایستاده‌اند و آن اماکن مکان طبیعی هر یک است علی‌الترتیب و چون این اجسام جزوی که هر یک را طبیعتی جزوی است که از جسم کلّ پدیدار آمده‌اند، هر آیـنه آن جسم کلّ را طبیعت کلّی باشد و چون جسم کل جسم فلک‌الافلاک است، طبیعت کلی طبیعت او باشد. و نیز جسم کل قبول تأثیر نفس کلی بی <واسطه نـتوانست کـرد، پس بایست که آن >[2] واسطه قوّتی باشد زاید بر ذات جسمیّت [و] آن قوّت طبیعت کلّی بود.

[§۴۹] و اجسام ما تحت فلک قمر دو نوع‌اند: یکی بسیط و دیگری مـرکب. بسـیط چون آتش و هوا و آب و خاک، و مرکب چون معادن و نبات و حیوان و انسان. و قوّت طبیعت کلّی که در کلّ اجسام ساری است هر یک را به بدایت در حرکت می‌آورد و در نهایت ساکن می‌گرداند. ذلک تقدیر العزیز العلیم.

[§۵۰] و نیز همچنان که نفسی بمی‌بایست تا عقل او را این صورت بخشد و طبیعتی بمی‌بایست تا نفس او را این حرکت و سکون دهد، جسمی [نیز] بمی‌بایست تا طبیعت او را به کمال دوم[3] تحرک و انفعال در دهد و بر نظام وجود بادیدار آورد. بمشیة اللّه تعالی

---

۱. همهٔ نسخ: تحریک. ۲. م: ندارد.

۳. کمالی را که اشیاء طبیعی می‌توانند حاصل نمایند به دو بخش تقسیم کرده‌اند: کمال اول و کمال ثانی. حرکت از قوه به فعل را کمال اول و کمال دوم کمالی است که اجسام مرکب حاصل می‌کنند. برای آگاهی بیشتر بنگرید ←

وحُسن مُعاونته. والسّلام.

تصوّر هشتم
در معرفت نفس انسانی

[§۵۱] معلوم است که جسم را ـ از آنجا که جسم است ـ هیچ فعل و حرکت نیست البته، زیرا که اگر جسم را به ذات خود حرکت و فعل بودی بایستی همهٔ اجسامی که در یک حدّ داخل بودندی همه را حرکت و فعل بر یک گونه بودی، و می‌بینیم که نه چنین است. و ما اجسامی می‌بینیم که هیچ حرکت و فعل از ایشان صادر نمی‌شود البته، و اجسامی می‌بینیم که افعال و حرکات از ایشان صادر می‌شود. و می‌دانیم که آن حرکات و افعال از قوّتی است که ماورای جسمیّت است.

[§۵۲] و ما حرکات بعضی از اجسام بر یک سمت می‌یابیم مثلاً حرکت آتش از مرکز به محیط و حرکت آب از محیط به مرکز، و می‌دانیم که آب و آتش آن حرکت به طبع می‌کنند و آن حرکت را طبعی می‌خوانیم.

[§۵۳] و حرکت بعض اجسام بر چند نوع و سمت مختلف می‌یابیم. حرکت بعضی اختیار مانا و با اختیار مانا هیچ[1] شعور و ادراک نه، او را نفس نباتی می‌خوانیم. و حرکت بعضی [۲۱] اختیار مانا، و با اختیار مانا با شعور و ادراک، و با شعور و ادراک هیچ تمییز نه، آن را نفس حیوانی می‌خوانیم. و حرکت بعضی با اختیار، و با اختیار با شعور و ادراک و [با] شعور و ادراک [با] تمییز کلّی، آن را نفس انسانی می‌خوانیم.

[§۵۴] و این دو نفس یعنی نباتی و حیوانی متجزّی و منقسم‌اند و به فنای بدن فانی می‌شوند و نفس انسانی نامتجزی و نامنقسم است و پس از مفارقت بدن باقی می‌ماند

←

به: رسالهٔ خواجه تحت عنوان «الکمال الاول و الکمال الثانی»، در منضمات تلخیص المحصل، به کوشش نورانی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۵۲۱. نیز بنگرید به: تهانوی، کشّاف اصطلاحات الفنون، تهران، ۱۹۶۷، ج ۲، صص ۵ ـ ۱۲۶۴ و نیز تصوّر ۲۰ و ۲۱ که خواجه به مراتب استکمال نفس می‌پردازد.

۱. م: ندارد.

زیرا که او اگر جوهری ازلی نیست جوهری ابدی است. ازلی آن است که نه از این طرف مبدأ دارد و نه از آن طرف نهایت، و ابدی آن که از این طرف مبدأ دارد و از آن طرف نهایت ندارد.

[§۵۵] و نفس خیالی متوسط است میان نفس حیوانی و نفس انسانی. و او رویی با حس و محسوسات دارد و رویی با عقل و معقولات. اگر با نفس حیوانی متحّد شود تخیّلی به آلت جسدانی تواند کرد و محتاج آلت باشد و به فساد او فاسد شود. و اگر با نفس انسانی متحّد شود حفظ معانی بی آلت جسدانی تواند کرد و از آن آلت مستغنی باشد و به بقای نفس باقی ماند و هم در سعادت نفس شریک باشد و هم در شقاوت او.

[§۵۶] و چون نفس از بدن مفارقت کند از خیال هیئتی در نفس بماند و از هر چه نفس خیالی دانسته و کرده باشد و همچنین نفس به قدر آن ثواب و عقاب تعیّن یابد و نفس خیالی آن ثواب و عقاب را با یاد او می‌آورد و تعیّن نفوس در عالم آخرت به آن می‌باشد، چه انسان در این عالم روحانی‌ای است به جسمانی باز پوشیده <و در آن عالم جسمانی‌ای باشد به روحانی باز پوشیده >[1].

[§۵۷] و نفس انسانی نه جسم است و نه قوّتی در جسم زیرا که جسم قسمت پذیرد و نفس قسمت نپذیرد و جوهر او از عالم عقل است ـ جوهر نامادّی مفارق ـ و تعلق او به بدن تعلقی بر وجه تحریک و تغییر و تصرف و تدبیر [است] نه چون تعلق نفس نباتی و نفس حیوانی که ایشان طلب غذا و نموّ و میل به مخالطت مزاج کنند [و] لاجرم به فساد مزاج فاسد شوند. بلکه نفس انسانی تعقّل ذات خویش و تعقّل معقولات و مفارقات نه به آلت جسمانی کند و به ذات خویش این‌ها همه دَرْ یابد. و به آن سبب نامتجزّی و نامنقسم است که هر چه [۲۲] انقسام پذیرد او را مقدار و کمیّت باشد و نفس را مقدار و کمیّت نیست.

[§۵۸] و اگر نفس قسمت‌پذیر بودی در یک جانب به چیزی جاهل بودی و در یک جانب به همان چیز عالم، و از آنِ نفس نه چنین است. و اوّل قوّتی از قوای انسانی <که

---

۱. و: ندارد.

قابل فیض عقل می‌شود و مورد روحانیّات >[1] و خزانه صور معقولات می‌باشد اوست. تمییز میان چیزها که ادراک شکل و معنی آن، آن چیز را ممتنع باشد او می‌کند.

[§۵۹] وقوف و اطلاع بر قوّت انعقاد که او از حسب خود و شرف قوّت نباتی خبر ندارد، و بر قوّت حیوانی که او از آفرینش خود و شرف مرتبهٔ انسان خبر ندارد، و حکمت در هر صورتی که به هر یک از انواع آن‌ها لایق افتد بشناسد، او را می‌باشد.

[§۶۰] و نیز به آن سبب می‌توان تصور کرد که نفس انسانی جوهر روحانی بسیط است که یک کس می‌باشد که از انواع علوم چون ریاضی و طبیعی و منطقی و الهی چیزی بسیار می‌داند و نیز از قرآن و اخبار و اشعار و امثال و حکایات و روایات چیزی بسیار بر خاطر می‌دارد و هیچ علمی از آن با علم دیگر برنمی‌آمیزد، و آن کس از هر یک از آن شرحی مطوّل بمی دهد و همه جدا جدا در سمع مستمع می‌آید.

[§۶۱] و نیز می‌بینیم که در اینجا مثلاً خانه‌ای می‌باشد به تقدیر آن که پنجاه مرد را در آن خانه جای باشد، اگر خواهند که صد مرد را در آن خانه بنشانند امکان ندارد و چندان زحمت افتد که لاقال. و نفس از صور معلومات و استماع معقولات هرگز زحمت نیابد، نه، که چندان‌که زیادت باشد مجال طیران و فضاء جولان او در آن واسع‌تر و فصیح‌تر و بهجت و مسرّت او به آن زیاده گردد.

[§۶۲] و این که تو می‌گویی سر من و چشم من و گوش من و دل من و زبان من و دست من و علیهذا، این که می‌گویی هویّت نفس انسانی است که این‌ها همه مضافات[2] اویند مثلاً پادشاهی هست که این‌ها همه تَبَع و لشگر و حشم و خدم اویند یا **[۲۳]** صنّاعی کامل که اینها همه آلت و دست افزار اویند. همچنان که پادشاه را از لشگر و صنّاع را از آلت به سر نمی‌شود، نفس را از این همه به سر نمی‌شود. مثلاً هیکل بشری جسمانیش باید تا به آن ظهور کند و سر و دماغش باید تا فکر و تمییز میان چیزها به جای آورد، و چشمش باید تا ببیند و گوشش باید تا بشنود و دلش باید تا بداند و زبانش باید تا بگوید و دستش باید تا بگیرد و پایش باید تا برود و علیهذا.

۱. م: ندارد.
۲. ن: مقامات.

[§۶۳] و نیز نفس انسانی کمال اوّل جسم طبیعی آلی ذی‌الحیوة بالقوه است، یعنی محرّک اوّلین [1] اجزاء و مغیّر احوال و مصوّر هیولای جسم نفس است و او را مبدأ قوّت هیولانی است، که همچنان که شخص انسان در نطفه به قوّت است ـ کمال آخر انسان در او به قوّت است ـ و فعل خاص او آن که به ترتیب و تدریج صورتی مجرّد شود و عین حیاتش به او تعالی به فعل آید.

[§۶۴] و کل جواهر نفوس از یک جنس‌اند و اختلاف ایشان به حسب اختلاف معارف و اخلاق و عادات و اعمال ایشان است، زیرا که نفس به اوّل ساده می‌باشد و به معرفت و رأی و قیاس و اخلاق [2] و عادات و اعمال نقش می‌پذیرد <و این حالت‌ها هر یک صورتی می‌شود جوهر هر نفس را و آن [نفس] هیولای آن صورت می‌گردد >[3].

[§۶۵] و شرف نفس به علم می‌باشد زیرا که ما می‌بینیم که هر نفسی که قابل علمی از علوم می‌گردد شریف‌تر می‌باشد از آن نفوسی که از آن علم بی بهره می‌باشند و معلوم است که نفس به قبول کمال علم از نفس دیگر قوی‌تر می‌افتد تا به نفوس حجّتان بزرگ می‌رسد که ایشان به صفای جوهر خویش قابل فیض انوار کلمهٔ اعلی می‌شوند و به تعلیم ربّانی از دیگر نفوس ممتاز می‌گردند و نفوس خلایقی را که غرقه بحر هیولی و بستهٔ بند طبیعت می‌باشند به افادت و استفادت از ظلمت خلاصی می‌دهند.

[§۶۶] چون خدای تعالی هر چیزی را که آفرید چنان تقدیر کرد که غذای او که قوام و بقای او به آن است از جنس او باشد، و جسم انسان از این [۲۴] چهار عنصر خواسته است. و نفس انسانی از آن روی که عقلِ به قوّت است و عقل نفس به فعل، از عالم عقل است و غذای او از علم و عمل آمد. و دلیل بر آن این که اگر کسی تا به آخر عمر هر روز از غذاهای صالح لطیف و به تنعّم چیزی بسیار بخورد و کسب علم نکند عالم نشود. و اگر از غذاها مختصر آن مقدار که رمقی یابد بخورد و کسب علم کند عالم شود. والسّلام.

---

۱. م: ندارد.　　۲. م: اختلاف.

۳. م: عبارت مقدم و مؤخر است.

تصوّر نهم
در معرفت عقل انسانی

[§۶۷] اعتقاد بهری مردم آن است که عقل غریزی که مردم به آن از دیگر حیوانات ممتازاند ـ و آن بعد از آن که ایام کودکی به سر رسد و ابتدای بلوغ روی نماید در او پیوندد و تا نهایت عمر به آن عاقل باشد ـ همهٔ خلایق را متساوی است. و مقرند که هرچه متساوی باشد اهل آن را با یکدیگر خلاف نباشد. و با آن که به این مقرّند مناقضهٔ سخن خود می‌کنند و پیوسته در معقولات مجادله می‌دارند و مخالفت یکدیگر ظاهر می‌گردانند و حسّ آن نمی‌یابند که اگر عقول متساوی بودی هیچ عاقل را با یکدیگر خلاف نبودی.

[§۶۸] و حجّت ایشان این است که تساوی عقول از حجّت تساوی تکلیف است. و این نیز نمی‌دانند که اگر در عقول ترتُّب و تَفاضُل نبودی یکی را نرسیدی که تکلیف کردی و یکی را واجب نبودی که آن تکلیف به خود هاگرفتی. یکی مؤدی نبودی و یکی قابل و یکی آمر نبودی و یکی مأمور و یکی معلم نبودی و یکی متعلّم و یکی استاد نبودی و یکی شاگرد. و اگر در عقول مقادیر و تفاوت نبودی چه عامی‌ای که سر از پا و کفش از دستار نشناختی و چه حکیمی بزرگ که بسیار چیزها دانستی، <برابر بودندی >[1].

[§۶۹] و نیز معلوم است که همه خبرها که دهند راست مطلق نباشد و <دروغ مطلق >[2] [نیز] نباشد، بهری راست باشد و بهری دروغ [و] هر که فتوی دهد که عقول متساوی است از آن فتوی لازم آید که هر خبری که دهند امکان راست و دروغ هر دو دارد، بر حال خود بباید گذاشت و راست و دروغ آن روشن نباید کردن.

[§۷۰] [ولی بباید دانست] که در عقول ترّتب و تفاضل است **[۲۵]** و [عقل] به اوّل وهله در محل قوّت می‌باشند و تا از قوّت به فعل آمدن چهار مرتبه او را اثبات می‌کنند: یکی عقل هیولانی و یکی عقل ملکی و یکی عقل به فعل و یکی عقل مستفاد.

---

۱. ق، ن، س، و: ندارد. ۲. فقط در «م».

[§۷۱] عقل هیولانی قوّتی است که قبول صورت‌ها می‌کند مجرّد از مواد، امّا هنوز قبول آن صورت‌ها نکرده باشد ولیکن شایستگی آن [را] دارد که قبول کند. مثلاً چون کودک طفل که دبیری نتواند کرد، اما استعداد و امکان دارد که دبیر شود.

[§۷۲] عقل مَلَکی قوّتی است که چون قابل این صورت‌های مجرّد شود که به اوّل گفته آمد، آن صورت‌ها در او قرار گیرد و از ضروریّات به نظریّات و از نظریّات به ضروریّات تواند آمدن به آسانی.

[§۷۳] و عقل به فعل قوّتی است که قبول صورت مجرّده و شُدَنِ از ضروریّات به نظریّات و از نظریّات به ضروریّات او را به فعل حاصل آید، نه به انفعال. و هر وقت که خواهد مطالعه آن کند.

[§۷۴] و عقل مستفاد قوّتی است که چون همهٔ این کمالات که گفته شد او را حاصل آمده باشد میان او و آن عقل که او را از قوّت به فعل می‌آورد مناسبتی پدیدار آید چنان که هر صورت معقول که در او باشد در این یک بر مثال آینه زدوده که در برابر شخصی بدارند بی زیادت و نقصان پدیدار آید.

[§۷۵] و آن که نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی و عقل انسانی از یک اصل و منبع‌اند و چنان می‌نماید که چهاراند [این است] که فرض کرد که کسی در شب تاریک بر دو سه فرسنگی کوهی باشد و بر آن آتشی برافروخته باشند و او از دور بنگرد و پندارد که ستاره است نه آتش. اینجا عین این بُعد بی اثر قرب به نفس نباتی هاباید نهادن.

و چون این کس بر سمت آن کوه می‌رود به جایی رسد که وقتی پندارد که آن آتشی است نه ستاره، و وقتی پندارد که آن ستاره است نه آتش، اینجا عین این بُعد و اثر این قرب به نفس حیوانی هاباید نهادن.

و چون به کوه چنان نزدیک شود که بی هیچ شبه بداند که آن آتشی است نه ستاره، اینجا عین این قرب و اثر این بُعد به نفس انسانی هاباید نهادن. و چون بر سر کوه شود و به روشنایی آتش همه حوالی کوه با هر کس و به هر چیز که [۲۶] در حوالی کوه باشد روشن ببیند، اینجا عین قرب بی هیچ اثر بعد به عقل انسانی هاباید نهادن. و از اینجا گفته‌اند که عقل نور نفس انسانی است.

[§۷۶] و معلوم می‌شود که نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس انسانی و عقل انسانی هر یک به سر خود از منبع دیگر نه‌اند و هر چهار از یک اصل‌اند، چون چهار شاخ از یک درخت و چهار جوی از یک چشمه و چهار شعله از یک فتیله و اختلاف میان ایشان به حسب اختلاف افعال و حرکات ایشان است و قُرب و بُعد نسبت به کل مبدأ وجود.

[§۷۷] امّا حسّ و حاسه و محسوس و وهم و خیال: حسّ قوّتی[1] جسدانی است و حاسه قوّتی نفسانی و محسوس چیزی که حس ادراک آن کند. خیال را روی شیب حس است و روی بالا وهم، و وهم را روی شیب خیال است و روی بالا نفس و نفس را روی شیب وهم است و روی بالا عقل. و عقل را[2] <روی شیب نفس است و روی بالا امر. والسّلام.

تصوّر دهم
در غرض از پیوستن نفوس جزوی به اجساد بشری و شمّتی از ترکیب جسد انسانی

[§۷۸] از اسباب[3] اتّصال نفوس جزوی به اجساد بشری یکی آن است که اگرچه به حکم حقیقت فاعل مؤدی می‌باشد اما به حکم اضافه اثر فعل در قابل که منفعل است پدیدار می‌آید. و اگرچه به حکم مَفْروغ فاعل امر می‌باشد اما به حکم مستأنِف[4] اثر فعل در خلق که منفعل است پدید می‌آید. و اگر چه به حکم معنی فاعل جان می‌باشد، اما به حکم شکل اثر فعل در تن که منفعل است پدید می‌آید. یعنی ظهور مؤدی به قابل، و از آن امر به خلق و از آن روح به جسم می‌باشد.

[§۷۹] و از فواید این اتّصال یکی آن است که صورت خیر در نفس خیّر و صورت شر در نفس شریر به قوّت می‌باشد و این هر دو نفس ـ من حیث النفس ـ به حکم وجود ذهنی متشابه‌اند و تا در وجود عینی نمی‌آیند متباین نمی‌شوند. و تباین این هر دو نفس و

---

۱. م: + در. ۲. آغاز افتادگی در «م». ۳. س: اثبات.
۴. بنگرید به: پانوشت ۳، ص ۹.

رسیدن نفس خیّر از امکان به درجهٔ وجوب و افتادن نفس شریر از حدّ امکان به درکهٔ امتناع به اتّصال بدن می‌باشد و کسب معرفت و حصول تجربت و ریاضت و لزوم فضیلت [۲۷] و منزلت و سیاست امور معاش و قطع کمالات از مبدأ به معاد به توسط این جسد می‌تواند بود که از خون و گوشت و دیگر مواد تألیف یافته است و می‌یابد.

[§۸۰] و دیگر نفوس بنا بر شرف و کمال و خیر مَفْطُور و از جُود الهی و فیض و سخاء نامتناهی چنان صاحب نصیب که ایشان را ادا و قبول به یک معنی می‌آید یَقْبَلُ بِالذّات دونَ الآلاتِ بِغَیْرِ زَمان، یعنی عالمان ربّانی. و فایده اتّصال ایشان به بدن آن که تا به انوار تربیت و هدایت اِکمال و اِستکمال نفوسی کنند که ایشان مستعد قبول کمال باشند. و مَثَل ایشان چون معلمی باشد که خود را از مقام معلمی با مقام متعلّم آورد و او را اوّل الف و با هازبان دهد و به ترتیب و تدریج به درجات برمی‌گذراند تا به آخر عالم شود و به درجهٔ معلم رسد.

[§۸۱] و نفوسی هستند که به غریزت خود در خیر کامل نباشند امّا استعداد آن دارند که کامل شوند، یعنی مُتَعَلّمان بر سبیل نجات، و فایده اتّصال ایشان به بدن آن که به اداء اصحاب کمال، [کمال] را قابل شوند و از مراتب کمالات آنچه در اینان به قوّت باشد به توسط ایشان به فعل آید.

[§۸۲] و نفوسی هستند شریر و در شریری به غایتی که هیچ خیر و شرف و کمال را قابل نشوند یعنی هَمَجُ الرعاع که به نور علم مُنیر نباشند و پناه با ماوراء خود که رُکن واثق ایشان باشد نبرند. و فایده اتّصال ایشان به بدن آن که تأثیری که در ایشان مستور باشد ظاهر شود و نیک از بد و پاک از پلید جدا گردد[۱].

۱. این تقسیم‌بندی به روایت‌های منسوب به علی علیه السلام و علی‌الخصوص دعای کمیل مبتنی است که مردم را به سه گروه عالم، متعلم و همج تقسیم می‌کند. بنگرید به: نهج‌البلاغه، به کوشش صبحی الصالح، بیروت، ۱۹۶۷، ص ۴۹۶ و سیروسلوک، صص ۵۰ـ۵۲. در قرآن مجید از این سه گروه به نام‌های اهل یمین، اهل شمال و سابقان یاد شده است. در ادبیات اسماعیلیان نزاری اهل تضادّ، اهل ترتب و اهل وحدت؛ اهل تشابه، اهل تباین و اهل وحدت؛ اصحاب تنزیل، اصحاب تأویل و اصحاب وحدت؛ اصحاب ظاهر، اصحاب باطن و اصحاب وحدت؛ اهل شریعت، اهل طریقت و اهل قیامت ارتباط مستقیمی به این تقسیم‌بندی دارد. برای اطلاع بیشتر و ترکیبات مختلف عبارات فوق بنگرید به: نمایه‌های متن حاضر.

[§۸۳] و دیگر فایده آن که اگر نفوس جزوی به اجساد بشری متّصل نشدی عمارت عالم و نظام موجودات و اثبات حجّت الهی و اقامت سنّت ربّانی ممکن نگشتی.

[§۸۴] و دیگر فایده آن که عالم کبیر از محیط فلک اعلی تا مرکز تحت‌الثری یک شخص است که او را انسانِ کلّی خوانند و نشان انسان به حدّ بلوغ آن باشد که مثل خودی باز تواند داد. و چون عالم کبیر که انسان کلّی است به کمال بلوغ رسید مثل خودی که باز داد انسان جزوی بود که به شکل <[1] عالم صغیر است در عالم کبیر و به معنی عالم کبیر است در عالم صغیر.

[§۸۵] و معلوم است هیچ [۲۸] موجودی که به کمال خلقت و شرف نسبت خود که به کل عالم تَشَبُّه می‌کند شریف‌تر از انسان نیست. زیرا که انسان مجموعی است از لطایف انوار عقل اوّل و مآثر قوای نفس کلّی و عجایب تراکیب افلاک و اقسام بروج و حرکات کواکب و آثار ارکان طبایع و اختلاف جواهر معادن و فنون اشکال نبات و غرایب هیاکل حیوانات و امارات ملائکه و جنّ و انس و شیاطین و علامات برّ و بحر و کوه و هامون و آبادانی و خرابی عالم و بهار و تابستان و خزان و زمستان و در او بستان‌ها است.

[§۸۶] و نیز مَثَل جسد انسان به این چهار عنصر ـ که تا از یکدیگر جدا می‌باشند و سُورت هر یک به غایت قوت خود می‌باشد متنافرند[2] و چون مجتمع [و] ممتزج می‌شوند سُورت هر یک به دیگری شکسته می‌شوند متوافق ـ به مدینه فاضله زده‌اند و گفته‌اند که انسان همچون شهری است از چیزهای مختلف ساخته شده با انشاء محکم و صورتی استوار، چنان که از فَرْق تا به قدم جملهٔ اعضاء و جوارح و مفاصل و اوتار و عروق و عظام[3] و اعصاب او سرای و کوی و محلّت و حُجره و خزانه و بازار و دکان و راه و هر چیزی دیگر که تمامی آن شهر را باید.

[§۸۷] و عقل و نفس چون پادشاه و وزیر، و حواس ظاهر و حواس باطن و قوّت‌های غاذبه و جاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه و هر قوّت دیگر که در طبیعت آن باشد و افعال آن قوّت‌ها به حرکاتی که به هر یک خاص شد و از هر یک در آخر از بدن ظاهر شود به

۱. آغاز مجدد «م». ۲. ق، ن، س، و: مسافرند. ۳. ن: ندارد.

مثابت ارکان دولت چون طبیب و دبیر، و همچنین دیگر اصناف و طبقات چون حاجب و وکیل و دربان و لشگر و خدم و حشم و رعیت و جاسوس و پیک و رسول و صنّاع و نجّار و هر کس کائناً مَنْ کان که عمارت و رونق آن شهر به آن تمام شود و ضبط شهر به وجود و واسطه ایشان ممکن باشد.

[§۸۸] و بُنیت[۱] این جسد و صورت این نفس مختصری است از آن عالم که قلم ازل به امر اوّل بر لُوح اَبَد نگاشته‌اند. و همچنان که نفس انسانی از همه نفوس دیگر شریف‌تر بود بایست که مادّتی که ترکیب جسد او از آن است از همه مادّت‌های دیگر لطیف‌تر باشد. [**۲۹**]

[§۸۹] و چون از حکمت باری تعالی چنان اقتضا کرد که تصرّفات و حرکات و افعال انسان همه عقلی باشد و در هر یک از آن تمییزی و در هر تمییزی تحقیقی، چنان بایست که مادّت جسد او در اعتدال به کمال‌تر و صورت خلقت و هیئت بُنیت و نهاد و قد و قامت او بر نسبت افضل موجود شود.

[§۹۰] و چون می‌بایست نفس انسانی ـ که پیش از اتصال به بدن جوهری بود و اشیا در او به قوّت بود ـ به واسطهٔ افلاک و انجم به فعل آید، چون نطفه که شخص انسان در او به قوّت است به رحِم می‌رسد و در او قرار می‌گیرد ماه اوّل در تدبیر زُحل می‌باشد زیرا که اوّلین روحانیتی که در عالم طبایع تأثیر می‌کند روحانیت زحل است و همهٔ مایه‌ها به او منعقد می‌شود. و ماه دوم در تدبیر مشتری، تا طبیعت مشتری به گرمی و تری آن مایهٔ منعقد شده را نشو و نما دهد و اجزاء نطفه که مستحیل شده باشد به علقه پیوندد. و در نوبت مشتری قوّت نامیه و غاذیه ابتدا کند. و ماه سوم در تدبیر مرّیخ می‌باشد تا طبیعت علقه مستحیل شود و به مُضغَه انجامد. و اگر [در] مدت تدبیر مرّیخ حرارت زیاده شود و اندک یبوست پذیرد، نامیه قوی‌تر گردد و راه غذای جنین گشاده شود. و ماه چهارم در تدبیر آفتاب می‌باشد تا به طبیعت آفتاب [و] تخاطیط[۲] اعضاء که در مضغه پدیدار آمده باشد از جای برخیزد و روح حیوانی ابتدا کند و جنین در حرکت آید و اندام‌های او متمایز

۱. ن، س: نیت.
۲. ن: بخاطیطه؛ و: بخطیطه.

شود و سر و دماغ و دل و جمله اجزای بدن پیدا گردد و ماه پنجم در تدبیر زُهره می‌باشد تا به طبیعت زهره بر قوّت‌های روحانی استیلا یابد[۱] و خلقت تمام شود و بنیت به کمال رسد و نهاد چشم و بینی پدیدار آید و دهان گشوده گردد و سر از میان دو گوش برخیزد. و ماه ششم در تدبیر عُطارد می‌باشد تا [به] طبیعت عطارد حسّی دیگر یاود و حرکتی دیگر کند و اندام‌ها از یکدیگر جدا گردد و حسّ آن بیاود که کجاست و دهان باز کند و لب‌ها بجنباند و به زبان بلیسد و به بینی ببوید، وقتی بخسبد و وقتی بیدار باشد. و ماه هفتم در تدبیر قمر باشد تا به طبیعت قمر هاکار آید و حس کمال یاود و قامت راستی پذیرد و اعضاء قوی شود و مفاصل سخت گردد و حرکت او متواتر شود و حسّ تنگی مکان خود بیاود و قصد آن [۳۰] کند که بیرون شود. اگر در این ماه بیرون آید بزِیَد و تمام خلقت بود. و ماه هشتم باز تدبیر به زحل آمده باشد و در جنین گرانی و سکون پیدا شود که اگر در این ماه بیرون آید بنزید، زیرا که هشتم خانه حوت است و زحل آن‌جا به برودت و یبوست خویش همهٔ قوّت‌ها را ساکن کند و جنین بمیرد. و در ماه نهم نوبت مشتری باز رسیده باشد و اثرهای جنین و حرکت و اختیار پدیدار آمده. و نهم خانه سفر به حوت است لابدّ به بیرون آید.

[۹۱§] و از اجزای بدن آنچه صَلابت و اِمساک دارد اعضا و جوارح و آنچه سیّال باشد اخلاط چهارگانه و آنچه به شکل بخاری در غایت لطافت و صفوت و شفافی از آن اخلاط چهارگانه برخیزد و در همهٔ اجزای بدن سریان کند [روح حیوانی نامند].

[۹۲§] و روح حیوانی اوّل از دل ابتدا کند پس مجاری دماغ را پُر کند پس به منافذ چشم و مسامع گوش و مسالک زبان و دیگر اعضاء از سر تا به قدم برسد.

[۹۳§] و حواس ظاهر پنج است: لمس و ذوق، شم و سمع و بصر و از این جمله، سه یعنی لمس و ذوق و شمّ در رحم حاصل آید و دو یعنی سمع و بصر آن وقتی که از رحم به در آید.

[۹۴§] حواسّ باطن نیز پنج است، مشترک و مصوّره و مُفکّره و واهمه و حافظه. و این‌ها پیش از آن که کودک در این عالم آید به وقت خود هر یک به ترتیب و تدریج در او

---

۱. م: یاود.

می‌پیوندد و نفس ناطقهٔ ممیّزه همچنین. و او به اوّل از دماغ ابتدا کند و [از] آنجا به اکثر باقی اجزاء و اعضای بدن برسد.

[۹۵§] حس مشترک در مقدّمهٔ قسمت پیشین است از بطن اوّل دماغ، و او را به سوی آن مشترک خوانند که او را به هر حاسه راهی است و هر حاسه را به او اشتراکی. مثلاً آنچه چشم ببیند و گوش بشنود و لمس به جای آورد و ذوق بداند و شمّ بیاورد اوّل به او رسد. و او را مورد حواس و خزانهٔ صُور محسوسات خوانند.

[۹۶§] مُصوّره در مقدمهٔ قسمت اوّل از بطن دوم دماغ است و این قوّت اگر مطیع و یاور عقل انسانی بود او را مُفکّره گویند و اگر به بدن مشغول شود و به بدنیّات مطیع خیال و وهم باشد او را مُخیله گویند.

[۹۷§] حس مشترک که صورت‌ها با او[1] <سپارند [۳۱] و او با خیال دهد، در مقدمهٔ قسمت پیشین است از بطن سوم دماغ که آنچه مصوره به او داده باشد اگر حاضر باشد و اگر نه، او را نگاه دارد.

[۹۸§] قوّت واهمه در بطن چهارم دماغ است آنجا که میان سر است و قوّت حافظه در بطن پسین دماغ است که هر چه از این صورت‌ها به او سپاریده باشند نگاه می‌دارد تا به وقت حاجت به واسطه ذاکره با یاد می‌دهد.

[۹۹§] خیال محافظت صُوَر جسمانی کند و حیوان هم در این با انسان شریک است، امّا تا آن وقتی که روح حیوانی که بخار لطایف اخلاط است در جسم او ساری باشد. و از آن انسان به سبب دوام بقای نفس او، هیئتی از خیال به او می‌ماند ابداً دائماً سرمداً.

[۱۰۰§] و مَثَل حس مشترک مثل صاحب بریدی است که اصحاب اخبار هر یک نامه به ذکر چیزی به نزدیک او می‌آورند و او هامی‌گیرد. و مَثَل قوّت مصوّره چون خلیطه[2] داری که صاحب برید نامه‌ها بدو می‌دهد تا در خلیطه می‌نهد و مَثَل قوّت مفکره مثل پادشاهی که آن خلیطه‌داران خلیطهٔ نام‌ها می‌آورد و به او می‌سپارد تا می‌خواند و بر نیک و بد آن واقف می‌شود. و مَثَل قوّت حافظه مثل خزینه‌داری که پادشاه آن نامه‌ها به او

۱. آغاز افتادگی در «م». ۲. م: خریطه.

می‌دهد تا در خزانه می‌نهد و مَثَل قوّت ذاکره مثل کسی است که چون پادشاه را بار دیگر به شنیدن آن اخبار حاجت افتد آن را پیش او یاد می‌کند.

[§۱۰۱] و چون کودک از مادر بزاید اگر چه زندگانی و مرگ و راحت و رنج و توانگری و درویشی و عزّت و مذلّت و جمله متقابلات ــ که بر شمردن آن تطویلی دارد ــ بر طالعی که به تقدیر الهی او را می‌باشد بر مناظرات کواکب و تأثیر سیّارات و ثوابت و سعد و نحس ایشان مقدّر باشد، [امّا] ارادهٔ باری جلّ و علا که خالق و مدبّر افلاک و انجم است بالای آن است و به فرمان و خواست او متعلق است. والسّلامُ عَلی مَن اتّبع الهُدی.

تصوّر یازدهم
در فصل[1] ذاتی هر یک از اجناس و موالید
< یعنی انعقاد و نبات و حیوان و انسان >[2]

[§۱۰۲] معادن به حکم انعقاد با جواهر معدنی مشارکت دارند و فصل ذاتی جواهر معدنی قوّت انعقاد اوست. و جواهر معدنی[3] به حکم [۳۲] انعقاد با نباتات مشارکت دارند و فصل ذاتی نبات قوّت نموّ اوست. و نبات به حکم انعقاد و خواصّ نشو و نما با حیوان مشارکت دارد و فصل ذاتی حیوان حسّ و حرکت اوست. و حیوان به حکم انعقاد و خواصّ نشو و نما و حسّ و حرکت با انسان مشارکت دارد و فصل ذاتی انسان به حکم آن که در انسان عوام و خواصّ و اخصّ‌الخواص است سخن به سه اعتبار گفته‌اند.

[§۱۰۳] اعتبار اوّل آن که عوام، چون مردم را ناطق یافتند شرف او از حیوانات به این نطق عامّ ظاهر تصور کرده‌اند و فصل ذاتی او همین نطق ظاهر نهادند.

[§۱۰۴] و اعتبار دوم آن که خواصّ[4] گفته‌اند [که] آنان که این نطق عامّ ظاهر را به فصل ذاتی انسان هانهاده‌اند به وجه چنان است، و امّا این حکم این است که ــ مِنْ حیثُ النَّاظِر لامِن حَیْثُ الْمَنظُور فیه ــ که مسلّم فراگرفته‌اند و بحث احوال آن نکرده‌اند، زیرا که فصل

---

۱. در همه نسخ «فضل» به قرینه متن تصحیح شد.
۲. فقط در «م».
۳. ق، ن: + خواص انسان است.
۴. و: خاصان.

ذات هر چیزی به حقیقت آن باشد که هیچ چیز دیگر با او در آن مشارکت نتواند کرد و ما می‌بینیم که این نطق عامّ ظاهر در فصل ذاتی انسان معتبر نیست زیرا که طوطی را <[۱] که حیوانی است این نطق ظاهر همی توان آموخت، پس وراء این نطق ظاهر فضیلتی دیگر می‌باید، مُبرا از اشتراک غیر و آن فضیلت تمییز فکر است، یعنی به حقیقت قوّت ممیّزه است نه این نطق ظاهر، و تمییز فکری را فصل ذاتی انسان هانهاده‌اند.

[**§۱۰۵**] و اعتبار سوم آن که اخصّ‌الخواص گفته‌اند [که] آنان که در فصل ذات انسان ورای این نطق ظاهر فضیلت دیگر طلبیده‌اند و آن فضیلت تمییز فکری دانسته‌اند به وجهی چنان است امّا ایشان[۲] نیز به غوامض سَرّ این مسئله نرسیده‌اند و از عهدهٔ آن که گفتند [که] فصل ذاتی هر چیز آن است که هیچ چیز دیگر را با او در آن مشارکت نتواند کرد، بیرون نیامدند زیرا که ما می‌بینیم که بعضی حیوانات هستند که ایشان را قوّت ممیّزه هست که به آن در مبادی و عواقب کار خود و آنچه مصلحت و مفسدت ایشان در آن باشد چیزی همی دانند، چنان که مرغ می‌داند که بقای نوع او در بیضهٔ اوست و آنچه در بیضه به قوّت باشد به حرارت به فعل آید و آن حرارت [**۳۳**] به آن حاصل شود که بیضه را در زیر بال گیرد. و کَشَف را چون بال نیست داند که آنچه در بیضه او به قوّت است به حرارت به فعل تواند آمد و نفس‌های گرم متواتر و متعاقب در او می‌دمد و چون به آن رسد که تکوین بچه در بیضه بیابد، وقت آن هم بداند و بیضه را بشکافد و بچه را به در آورد.

[**§۱۰۶**] و بر عقل پوشیده نیست که این همه تمییز ذاتی فکری[۳] است متشابه به تمییز انسان، پس این تمییز فکری مطلقاً به انسان خاصّ نیست و چون به او خاص نباشد فصل ذاتی او را نشاید. پس فصل ذاتی خاصیّت بزرگترین اوست. و خاصیّت بزرگترین او ادای[۴] علم است مِنْ حَيْثُ الاداء والقَبول أوْ مِن حَيْثُ السّمع. و بر این وجه انسان به حقیقت و فصل ذاتی او آن است که علم از ماورای خود به حکم قبول هاگیرد و بر مادون خود به حکم ادا فیض کند. والسّلام.

---

۱. آغاز مجدد «م».
۲. و: (که از آن) که انسان.
۳. ن: مطلق.
۴. س: + معرفت و.

تصوّر دوازدهم
در کمالاتی که صفت موصوف و موصوف صفت را دهد باذن اللّه تعالی

[§۱۰۷] کمالی که موصوف صفت را دهد آن است که آن موصوف نفسی باشد بر خیر مَفطور، و آن خیر در او از قوّت به فعل آمده و آن صفت از جمله اخلاق باشد، و چون آن کس استعمال آن اخلاق کند آن اخلاق به او صورت مکارم و معالی پذیرد.

[§۱۰۸] کمالی که صفت موصوف را دهد آن است که آن صفت از جمله عملیّات و عقلیّات و تصورات حقّ باشد و آن موصوف نفسی خیّر باشد، امّا هنوز آن خیر در او از قوّت به فعل نیامده و بر طریق یَزید ولا یَنقُص روی از قوّت به فعل نهاده و از علم و عقل و تصورات حقّ هر صورت که قبول می‌کند موجب کمال او می‌گردد.

[§۱۰۹] هر موصوفی که صفت را وجود دهد وحدت، و حقّ چون وحدت را وجود دهد موصوف صفت <را وجود داده باشد. و وحدت چون [کثرت] باطل را وجود دهد صفت موصوف را وجود داده باشد. و چون وحدت از حق [وجودش] وجود حقیقی، و وجود [کثرت] باطل از وحدت [وجودش] وجودی مجازی. >[1] والسّلام[2].

تصوّر سیزدهم
در انواع علوم چون ضروری و نظری و تعلیمی و تأییدی

[§۱۱۰] علم ضروری که آن را بدیهی خوانند آن است که ادراک آن به وهم و حس و خیال توان کرد و در آن [نه] به استعمال فکر خود محتاج باشند [و] نه به تعلیم غیر. مثلاً چون علم کلّ و جزء، که به بدیههٔ حال دانند که کلّ از جزء بزرگتر است و آن که از پیشان خانه تا به درگاه **[۳۴]** هم چندان که از درگاه تا به پیشان [که] <بر عاقل یک معنی و بر

---

۱. عبارت در همهٔ نسخ مقدم و مؤخر است.

۲. ایجاز بیش از حد این تصوّر باعث شده است که از جزئیات افکار خواجه در ارتباط بین صفت و موصوف و استکمال مکارم اخلاقی و تصورات حق که ارتباط مستقیمی با تهذیب اخلاق دارد محروم بمانیم.

جاهل دو می‌نماید >[1]. مثلاً دریاها خون نشده است و کوهسار زر نشده است. < مثلاً آن که یک چیز در یک وقت در دو مکان نتواند بود امّا در [دو] وقت شاید. >[2]

[§۱۱۱] و علم نظری آن است که در آن با بدیهۀ عقل به استعمال فکر خود محتاج باشند، مثلاً اوّل نظر کنند تا بدانند که خلق نبود پس ببود و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که بودن او نه به اختیار او بود که اگر به اختیار او بودی ـ هر کمال و مطلوب و مرتبه که او را بایستی با او برابر آفریده شدی ـ و او اثرکننده بودی نه اثرپذیر و متصرّف احوال خود بودی به آنچه خواستی و هر اثر که پذیرفتی به اختیار خود پذیرفتی. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که نه چنین است و او اثرپذیر است نه اثرکننده و متصرّف احوال خود نمی‌تواند بود و البته او را در هر اثری که می‌پذیرد هیچ اختیاری نیست. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که آن اثر که او می‌پذیرد از غیر اوست و اگر آن غیر نیز همچون او اثرپذیر باشد و آن دیگر همچنین الی مالایتناهی مسئله متسلسل شود و هرگز به فیصله نرسد.

و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که به ضرورت باید که نهایت این اثر پذیرندگان به اثرکننده مطلق رسد و او اثرکننده باشد نه اثرپذیر. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که آن اثرکننده مطلق مؤثر است و مؤثر صانع و خالق عالم است جلّ جلاله.

و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که ابتداء اشیاء حسّی و صفات اعلا به او جلّ و علا سزاوار است و این همه با هر چه به آثار قدرت او تعالی [نسبت] دارد و بحث احوال معرفت آن برود، به نظری بالای نظری بشناسند و در آن به تعلیم هیچ کس محتاج نگردند.

[§۱۱۲] و علم تعلیمی آن است که چون آن علم از آثار قدرت او تعالی به آثار علم او تعالی ترقی کند و بحث احوال معرفت آن رود مسائلی با میان آید که در آن به تعلیم معلم کلّی محتاح باشند، مثلاً آن که تا معرفت توحید او تعالی چنان شرح دهد که نه تشبیهی[3] لازم آید و نه تعطیلی، و آن که صدور اشیاء از امر او تعالی [و] اعادتشان [به امر] او تعالی چنان تقریر کند که کثرتی به ذات او حواله نیفتد، و آن که او را تعالی وحدتی که از آن وحدت منزّه باشد به چه وجه [۳۵] گویند؟

---

۱. ق، ن: ندارد. ۲. م: ندارد. ۳. م: شبهتی.

[§۱۱۳] و علم تأییدی آن است که چون در امثال این مسائل که گفته شد رُجوع با معلم کلّی کنند اگر تعلیم او مقدر باشد بر ظواهر عبارات و شیئاً بعد شیء به ترتیب و تدریج و اضافات قبول کنند تعلیمش خوانند و اگر مقدّر باشد بر بواطن و معانی [و] دفعهٔ واحدهٔ قبول کنند تأییدش خوانند. والسّلام.

تصوّر چهاردهم
در خیر و شرّ و آن که شرّ را در ابداع وجودی نیست و وجودی که او را در این عالم می‌نماید چیست

[§۱۱۴] مردم چون در این عالم خیر و شرّی می‌بینند بعضی چنان می‌پندارند که خیر را مبدئی است و شر را مبدئی، چنان که گبران را اعتقاد چنان است که یزدان مبدائی است و اهرمن مبدایی. نسبت نور و خیر به یزدان می‌کنند و نسبت ظلام و شرّ به اهرمن.

[§۱۱۵] فساد این تصور آن است که به این کس که گوید مبدأ دو است گویند به فتوای تو مبدأ دو است، بگوی تا این دو مبدأ در وجود و قدرت و احاطت با یکدیگر برابرند بی‌زیادت و نقصان یا نه[1]، <یا یکی بخیر اولی باشد و یکی به شرّ؟ و اگر برابر نه‌اند لازم آید که یکی زاید باشد و یکی ناقص، و زاید محیط و ناقص محاط. و زایِد محیط به مبدأ اولی باشد نه ناقص محاط. پس این دو مبدأ از این وجه که ایشان می‌گویند خیر و شرّ را نیست و کلّ اشیاء را یک مبدأ است و آن یک مبدأ امر او تعالی است.

[§۱۱۶] و معلوم است که خیر از لوازم کمال است و کمال[2] از لوازم خیر و شرّ از لوازم نقصان است و نقصان از لوازم شرّ، پس خیر محض آنجاست که کمال مطلق است و شرّ محض آنجا که نقصان مطلق است، و خیر و شرّ به هم آمیخته آنجا که کمال و نقصان با هم آمیخته.

[§۱۱۷] مثلاً چون عقل اوّل از کلّ موجودات به جوهر شریف‌تر است و به وجود کاملتر و به درجه عالیتر، کمال مطلق او راست، پس آنجا که اوست خیر محض است. و

---

۱. آغاز افتادگی در «م».
۲. ن، س، و: کل.

چون نفس کلّی از عقل اوّل به جوهر و وجود و درجه قاصر است و یک روی با کمال دارد و یک روی با نقصان، کمال و نقصان با هم آمیخته او راست. و چون جسم کلّ در عین نقصان است [و] نقصان مطلق او راست، پس آن‌جا که اوست شرّ محض است.

[§۱۱۸] و بر این تقدیر عالم سه است: عالم عقلانی خیر محض، و عالم نفسانی خیر و شرّ با هم آمیخته، و عالم جسمانی شرّ محض. و هر یک از این عالم‌ها را اهلی است. اهل عالم عقلانی اهل وحدت‌اند و اهل عالم نفسانی اهل **[۳۶]** ترتّب و اهل عالم جسمانی اهل تضادّ و حکم تضادّ اختلاف اهل دنیا است و حکم ترتّب اتّفاق اهل شرع و حکم وحدت اتّحاد اهل قیامت.

[§۱۱۹] و هرکه از اختلاف اهل دنیا روی به اتّفاق اهل شرع نهد و از اتّفاق اهل شرع به اتّحاذ اهل قیامت رسد، به اضافه با او شرّ را به عین و اثر وجود نباشد، چه اعمال جسمانی او مناسب آثار روحانی شود و آثار روحانی مناسب انوار عقلانی.

[§۱۲۰] و نیز خیر از واهب‌الخیر به ذات فایض می‌شود و شرّ بـه عَـرَض در راه‌ها می‌آید، مثلاً خیر همچون دانه گندم تصور کن که در زمین ریزند و آب هاآن کنند، و شرّ چون کَفی که در راه‌گذر آب از اجزای ترابی حاصل آید و بر روی آب بنشیند. و معلوم است که آن کف از راه‌گذر آب پدید می‌آید [و] نه از اصل و جوهر آب است و همچنان که وقتی باشد که غلبه و استیلا و قوّت [آن] بر روی آب به درجه‌ای رسد که آب نبینند و پندارند که آب خود نیست، همه کف است. و وقتی باشد که غلبه و استیلاء قوّت شرّ بر خیر به درجه‌ای رسد که خیر نبینند و پندارند که خیر خود نیست و همه شرّ است و نزدیک باشد که نور خیر فرو نشیند و فساد در عالم آشکارا شود.

[§۱۲۱] و از سبب‌های آن یکی آن است که خیر ضعیف بدایت است و قوی نهایت، و شرّ قوی بدایت است و ضعیف نهایت. پس چون خیر که او را بدایت ضعیف است ابتداء می‌کند شرّ در مقابل او به قوّت بدایتی که دارد پدید می‌آید و چنان که خیر ضعیف‌تر می‌باشد شرّ قوی‌تر می‌نماید تا در آخر حقّ که آن‌جا قوّت خیر که به تدریج ابتداء کرده باشد به نهایت رسد و شرّ نیست و ناچیز گردد.

[§۱۲۲] و نیز قَدَرْ تقدیر اوّل است که به امر اوّل بر عقل اوّل برفته است و قضا تکلیف اوّل است که به امر اوّل بر لوح اوّل ثبت گشته است. و معنی تقدیر اوّل به حکم مثل چنان است که کسی خواهد <[1] که سرایی سازد و اوّل اساس دیوار و خانه‌های آن‌ها اندازد و معنی قضا هم به حکم مثل آن که آن سرای با هرچه آن را باید ساخته گردد[2].

[§۱۲۳] و بر قضا و قدر دو فرشته که یکی را سابق[3] خوانند و یکی را شهید موکل‌اند تا ایشان همهٔ موجودات را به کمال و غایتی که به هر یک خاص است و ایشان را به سوی آن آفریده‌اند برمی‌انگیزند و قصد ایشان خیر کلی است و در حرکت ایشان خیر مُضمر، و این شرّ که اینجا به میان می‌آید نه از جهت قضا [۳۷] و قدر است بلکه از جهت آن است که حجاب‌های حسی و خیالی و وهمی در پیش نظرِ فکرت [و] بصیرت هامی‌ایستد و به آن سبب اختیار ما صواب نمی‌باشد.

[§۱۲۴] و چون دانش و بینش ما به عواقب امور محیط نمی‌تواند شد و به رأی و قیاس خود اختیار حقّ نمی‌توانیم کرد از اختیار ناحقّ ما شرّ به میان می‌آید. مثلاً احتیاج به متعلّم خاص است و خیر او در آن، و استغنا به معلّم خاص است و خیر او در آن. چون ما به متعلّمی گردن‌ها ننهیم و خواهیم که معلّم باشیم، احتیاج که به ما لایق است و خیر ما در آن، از دست بدهیم و استغنایی که به ما لایق نیست و شرّ ما در آن است خود را تصوّر کنیم و از آن خیر برآییم و در آن شرّ افتیم. نعُوذُ باللّه منه.

[§۱۲۵] و نیز شر کلّی و شرّ جزوی باز باید دانست، مثلاً شرّ جزوی آن باشد که آتش در خانه زاهد افتد و دستار و جامهٔ او بسوزد و شر کلّی آن که وجود آتش از عالم برگرفته شود. و همچنین شرّ جزوی آن که سیلی در خانهٔ قومی اطفال و ضعفاً و فقرا افتد و آن را خراب کند، و شر کلّی آن که وجود آب از عالم برگرفته شود. پس اسم شرّ بر ذات و فعل آتش و آب نمی‌نشیند به حقیقت، بلکه به مجاز و اضافه و عرض.

[§۱۲۶] و نیز وجود را در این عالم سبب می‌باید و عدم را سبب نمی‌باید، و توانگری را سبب می‌باید و درویشی را سبب نمی‌باید، مثلاً روز را سبب می‌باید و شب را سبب

---

۱. آغاز مجدد «م».
۲. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: پانوشت ۳، ص ۹.
۳. قرآن، سورهٔ ق، آیهٔ ۲۱: سائق.

نمی‌باید. روز را سبب می‌باید و آن سبب خورشید است که از افق آسمان [می]تابد و <شب را سبب نمی‌باید >[1] زیرا که خورشید غایب می‌شود و شب خود به همه حال می‌باشد. پس همچنان که نیافتن وجود عدم است و نیافتن توانگری درویشی است و نیافتن روز شب، نیافتن خیر [نیز] شر است.

[§۱۲۷] و نیز همچنان که عقول جزوی که به عاقلان پیوسته است آثار عقل اوّل است که به امر او تعالی موجود شده، جهل جزوی [نیز] که به جاهلان پیوسته است آثار جهل اوّل است که به تقابل تضادّ در مقابل عقل اوّل آمده است تِلکَ النَّکْراء وَتِلکَ الشَّیطنةُ وهَی شَبیهةٌ بِالعقلِ ولَیستْ بالْعَقْلِ[2]. و به این سبب در نفوس تضادّ و ترتّب است که نفسی می‌باشد که در جانب ترتّب برطرف کمال چنان می‌افتد که چون از قوّت به فعل می‌آید بهترین آفرینش می‌باشد و نفسی می‌باشد که در جانب تضادّ بر نقصان چنان می‌افتد که چون از قوّت به فعل می‌آید بدترین آفرینش می‌باشد. و نفسی می‌باشد [۳۸] که در جانب وسط رویی با خیر دارد و رویی با شرّ.

[§۱۲۸] و همچنین که در نفوس تضادّ و ترتّبی هست، در موادّ اجسام همچنین تضادّ و ترتّب است که بعضی [از] مواد برطرف اعلا می‌افتند و بعضی برطرف اسفل و بعضی برطرف وسط. و بر این موجب به حکم کلُّ شیء یرجِعُ الی اصله مادّتی نیک می‌باشد و نفسی نیک [که] این قابل آن می‌شود و آن متصرّف در این. <و مادّتی بد می‌باشد و نفسی بد که این قابل آن می‌شود و آن متصرّف در این >[3] و مادّتی متوسطه می‌باشد میان نیک و بد و نفسی همچنین که این قابل آن می‌شود و آن متصرّف در این.

[§۱۲۹] اگر کسی گوید چون نفوس بَدان، آن بدی از گوهر می‌آورند ـ که از آنند ـ چرا محقّان لذکرهم‌السّلام با ایشان جهاد می‌فرمایند و ایشان را تکلیف می‌کنند که نیک باشند؟ جواب این است که همچنان که در مقدّمه گفته شد، نیکان از گوهر حقّند و بدان

۱. م: ندارد.

۲. روایت منسوب به امام جعفر الصادق علیه السلام، در ارتباط با استدلالات معاویه. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۶.

۳. ق، ن: ندارد.

از گوهر[1] باطل، و در این دنیا که کون مشابهت است نیکان و بدان هر دو به صورت و شکل به هم می‌مانند و محقّان را دعوی دعوت نه این است که ما بدی را نیک می‌کنیم، بلکه ایشان امر الهی [را] که مباینت نیکان و بدان به آن می‌باشد بر خلایق عالم همی رانند تا نیکان به حکم: خُلِقَ الْمؤمِنُ مِن [نُور] الحَقّ و إذا اَمرَ الحقّ بِهِ عَرَفَهُ[2] از بدان جدا می‌شوند و بدان به حکم ﴿وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُم ظُلماً وَعُلُوّاً﴾ [نمل (۲۷): ۱۴] از نیکان جدا باز می‌شوند. تا چون این مباینت بباشد، بدان را به حکم ﴿لِئَلاَّ يَكُونَ لِلناسِ عَلَى اللّهِ حُجّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [نساء (۴): ۱۶۵] بر او تعالی بهانه و حجّتی بنماند و محقّان لذکرهم‌السّلام اوّل به حکم ﴿أُدْعُ إلى سَبيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالموعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [نحل (۱۶): ۱۲۵] حجّت الهی بر ایشان متوجّه می‌دارند و پس از آن به حکم ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالّتِي هِيَ أَحسَنُ﴾ [نحل (۱۶): ۱۲۵] حکم شمشیر بر ایشان می‌رانند و ایشان را به مقاتلت و محاربت از کون مشابهت[3] بیرون می‌کنند.

[§۱۳۰] و دعوت و تکلیف محقّان از برای نیکان است ـ و نیکان به اوّل وهله در این عالم به مکتسبات ناصواب و ارتکاب بر مأثم و خطیئات از سر فطرت بمی‌افتند و به آن دعوت و تکلیف که مَثَل آن با نفوس نیکان همچون طبیعت اکسیر است که در جوهر مس تأثیر می‌کند و آن را عیار زر خالص می‌دهد، آن مکتسبات ناصواب [را] از یاد باز می‌برند و با فطرت اولی می‌رسانند ـ نه از برای بدان و آن که بدی نیک شود که حاصل بدان در دعوت و تکلیف این است که: ﴿لَيْسَ لَهُ دَعْوةٌ فِي الدُّنيا **[۳۹]** وَلا فِي الآخِرةِ﴾ [غافر (۴۰): ۴۳].

[§۱۳۱] و نیز اگر کسی گوید که فعل خلق متناهی است، چرا از حضرت صمدیّت به جزاء نامتناهی مأخوذ می‌آید؟ یعنی چرا گناه متناهی را عقوبت نامتناهی می‌آید؟ جواب این است که از حضرت صمدیّت گناه متناهی را عقوبت نامتناهی نمی‌آید، امّا همچنان که

---

۱. در تمام نسخ «گوهر» است. احتمالاً شکل جمله باید چنین باشد: و بدان از نیافتن حق در باطل. زیرا مصنف منشایی برای شر قائل نیست. بنگرید به: بند ۱۲۶.

۲. این عبارت مشابه احادیث منسوب به امام زین العابدین و امام جعفرصادق علیهما السلام است. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۳، صص ۳ـ۱۰.

۳. بنگرید به: پانوشت ۱، ص ۲۹.

نفوس نیکان به طبع مستحق ثواب می‌گردند و ابداً سرمداً در سرور و بهجت و لذّت و سعادت بمی‌مانند، نفوس بدان به تَبَعَ[1] مستحق عقاب می‌گردند و ابداً سرمداً در آن ندامت عظمی و مصیبت کبری بمی‌مانند. نَعُوذُ بِاللّه منها.

[§۱۳۲] و به این دلایل و مقدمات شناخته گردد که شرّ در ابداع وجود ندارد و خیر و شر را دو مبدأ نیست. و هر که اثبات این دو مصدر متضادّ کند و یزدان را مصدر نور و خیر داند و اهرمن را مصدر ظلام و شرّ، یزدان و اهرمن را بدو ضدّ هانهاده باشد و هرجا که ضدّ با میان آید همچون دو خصم باشند [و] به حاکمی بالای هر دو محتاج. و این هر دو خطای عظیم باشد و کفر صریح. والسّلام.

تصوّر پانزدهم
در بهشت و بهشت‌ها و دوزخ و دوزخ‌ها
و برازخ و صراط‌ها

[§۱۳۳] هیچ کس به حجّت نتواند گفت که در این عالم حقّ و باطل[2] نیست، زیرا که اگر گوید حقّی نیست از نفی حقّ اثبات باطل لازم آید و اگر گوید باطلی نیست از نفی باطل اثبات حقّ لازم آید. و چون قرار گرفت که حقّ و باطل هست، قرار گرفته باشد که مُحِقّ و مُبطِل هست. و معلوم است که محق و مبطل را هر یک فکری و قولی و فعلی هست. فکر و قول و فعل محق، حق و راست و خیر، و فکر و قول و فعل مبطل باطل و دروغ و شرّ. و بر فکر و قول و فعل هر یک به حکم ﴿لِيَجْزِي الذينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الّذينَ أَحْسَنُوا بِالحُسْنَى﴾ [نجم (۵۳): ۳۱] جزایی واجب و متوجّه. جزای محق ثواب و جزای مبطل عقاب.

[§۱۳۴] و عالم ثواب را بهشت خوانند و عالم عقاب را دوزخ. و بهشت حقیقی یکی بیش نیست و آن ثواب ابدی و کمال سرمدی و وجود نامتناهی است و معنی این‌ها همه با خدا رسیدن است به همهٔ وجوه، و دوزخ حقیقی هم بیش از یکی نیست و آن عقاب ابدی و خذلان سرمدی و عدم نامتناهی، و معنی این‌ها همه از خدای بیفتادن است به همهٔ وجوه.

---

۱. همهٔ نسخ: طبع.
۲. ق، ن، س، و: حقی و باطلی.

[§۱۳۵] و اگر بهشت و دوزخ حقیقی چنان که اعتقاد بیشتری از اهل اسلام است جایگاهی بود معمور از مواد جسمانی و مرکب از اشیاء هیولانی ـ مثلاً [۴۰] بهشت باغ و بوستانی با فضای هرچه بی اندازه‌تر مزّین به انهار و اشجار و حور و قصور و آب و شیر و انگبین و شراب و دیگر نعمت‌های گوناگون از اطعمه و اشربه که ایشان برمی‌شمارند، و مثلاً دوزخ مغاکی با طول و عرض و عمق هرچه عظیم‌تر و ابداً و دائماً پر آتش و ماران و کژدمان سهمناک بی‌قیاس که دندان و نیش می‌زنند، و زنجیرها چنان که گفته‌اند به آتش بتافته و سرخ کرده و <هر گرهی بر >[1] آن چون کوهی که دوزخیان را در آتش اندازند و به آن عذاب کنند ـ هیچ فرق نبودی میان دنیا و آخرت. بلکه حالت بهشت در اعلی علیین و حالت دوزخ در اسفل سافلین از عظیمی‌ای که هست وَهم و فکر هیچ کس در آن نمی‌رسد. و پیغمبران که از بهشت و دوزخ به این اوصاف جسمانی خبر داده‌اند همه سخنانی است برحَسَبِ مقادیر عقول که از برای ترغیب و ترهیب گفته‌اند تا عوام به آن سبب به طاعت میل کنند و از معصیت بپرهیزند.

[§۱۳۶] و خواص خود بر اسرار و حقایق آن واقف باشند و به حکم سیروا سیر اضْعَفِکم، و آن‌که جامه به رنگ صید باید پوشید، از روی ظاهر و شکل به حکم مصلحت عامّ به آن ایمان آورند و به آن کار کنند، نه که اضعافاً مُضاعَفة از عوام در آن راغب‌تر و به جدّتر، که اگر ایشان که در حصول کمال و شرف نفس به آن رسوم و آداب و قواعد و قوانین محتاج نباشند در آن تهاون کنند و مقاساة آن شداید و اغلال و آصار بر خویشتن فرض عین نشمارند، شریعت آن پیغمبر هرگز پای هازمین نیاورد و استقرار آن ملّت به هیچ وجه از وجوه ممکن نگردد.

[§۱۳۷] و نیز کون مشابهت که در او محقّ و مبطل و صادق و کاذب و خیِّر و شریر به هم می‌مانند و آنجا دیو ناخدای مناظره و داوری می‌کند دوزخ مطلق است. و کون مباینت که در او مُحِقّ و مُبطل و صادق و کاذب و خیر و شریر از هم جدا می‌باشند و آنجا دیو گِرد جناب عزّت صمدیّت نتواند گردید، بهشت مطلق.

---

۱. م: هر گروهی برابر.

[§۱۳۸] و عبارات تنزیلی از کون مشابهت است و به کثرت خاصّ و بر طبیعت دوزخ، و معانی تأویلی از کون مباینت است و به وحدت خاص، [و] بر طبیعت بهشت. و هر که از او کون مشابهت به کون [۴۱] مباینت نرسد و از عبارات تنزیلی طلب معانی تأویلی نکند و به آن نرسد از اهل دوزخ باشد، و هرکه از کون مشابهت به کون مباینت رسد و از عبارات تنزیلی طلب معانی تأویلی کند و به آن برسد از اهل بهشت است. و نیز اختیار محض یعنی همه آن باشد که او را باید، بهشت حقیقی، و جبر محض یعنی همه آن باشد که وی را نباید، دوزخ حقیقی.

[§۱۳۹] و لذّت نفس از ادراک معقولات باشد که تعلّق به فکر حق و قول صدق و عمل خیر دارد و لذّت جسم از ادراک محسوسات باشد که تعلّق به لمس و ذوق و شمّ و سمع و بصر دارد. و چون مفارقت نفس از بدن بباشد، اگر میل نفس به همهٔ وجوه به کسب فواید معقولات بوده باشد و ظل حواس حجاب نور اختیار او نشده، ابداً در لذّت بی ألم و سرُور بی حُزن و حیات بی موت بماند، و همه آن باشد که او را باید.

[§۱۴۰] و اگر میل او به همهٔ وجوه به کسب لذّت محسوسات بوده باشد. چون حواس که آلت ادراک آن لذّت‌های محسوسات بوده باشد از او هاگیرند لامحاله در ظلمت خیال فاسد و وهم کاذب بماند، و همه آن باشد که او را نباید، و مَثل او مَثل مردی باشد نیم کشته و دو چشم برکنده و بینی و زبان و دست و پای بریده و اندام <و اعضایش قطع نموده >[۱] و او نه مرده و نه زنده افتاده و خیال لذّت‌هایی که او به آن آلات جسدانی توانستی یافت بر او غالب و مستولی شده [و] نااُمیدی ابدی از آن که هرگز به آن نتواند رسید حاصل آمده و حسرت کُبری و ندامت عُظمی لازم حال او گشته و معنی إنّما هی اعْمالکُم تَرُدّ إلَیْکُم معاینه افتاده و چندان که خواهد که او را یک بار دیگر با دنیا گذارند ـ تا آن کند که باید کرد ـ البته بنگذارند و او را آن تضرع و زاری که ﴿نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَیْرَ الّذی کُنّا نَعْمَلُ﴾ [اعراف (۷): ۵۳] سود ندارد و آن دوزخ حقیقی باشد. نعُوذُ بِاللّه منها.

[§۱۴۱] و نیز بهشت و دوزخ مردم برحسب حاصل تَصّور مردم است و تصور مردم از

۱. ق، ن، م: ندارد.

این اقسام بر نه می‌تواند گذشت: تصور حسّی و تصور نفسی و تصور عقلی. اگر تصور از ادراکات حسّی ابتدا کند و هَم آنجا هاایستد، آن تصور عین دوزخ او باشد در نفس او، و نفس او در عین دوزخ او. و اگر [از] تصور نفسی ابتدا کند و همانجا هاایستد آن تصور اثر بهشت او باشد در نفس او، و نفس او در اثر بهشت او. و اگر از تصور عقلی ابتدا کند و هم آنجا هاایستد آن تصور عین بهشت او باشد در نفس او. و نفس او در عین [۴۲] بهشت او.

[§۱۴۲] و نیز بهشت حقیقی عقل مستقیم است یعنی به امر متحد، مثلاً: حسّی وهمی، وهمی نفسی و نفسی عقلی یَتَدرَجُ حِسّهُ فِی وَهمِه و وَهمُهُ فی نَفْسِه و نفسُهُ فی عقلِهِ و اطمأنت إلی معرفت العقل الساذجه راجِعة إلی رَبِها راضیه. و دوزخ حقیقی عقل منکوس است یعنی از امر منفصل، مثلاً: عقلی نفسی و نفسی وهمی و وهمی حسی یتدرک عقله فی نفسه و نفسه فی وهمه و وهمه فی حسّه و حسه الی الهاویه و بئس المصیر.

[§۱۴۳] و آن که بالای هر ثواب ثوابی است تا آنجا که مرد با خدا رسد، یعنی بالای هر بهشت بهشتی است یعنی هر قطع کمال بهشتی است بالای بهشتی تا به کمال آخر که ﴿اَنَّ إلی رَبِّکَ المُنتهی﴾ [نجم (۵۳): ۴۲] [و] ﴿إِنَّ الی ربّک الرُّجعی﴾ [علق (۹۶): ۸].

[§۱۴۴] امّا بهشت‌های اضافی کمالات است به حسب اضافات، و اگر این معنی از معادن و نبات و حیوان و انسان هاگیرند و با ملائکه و حدود قدسی رسانند چنین توان گفت که جوهر کانی [1] از کلّ معادن به سبب قوّت زاید به صفا و لون و شفافی و خاصیّتی که دارد شریف‌تر است و چون از اوّل هاگیرند و یکی به یکی رسانند آخر او به اوّل قوّت نمایی پیوسته است، امّا به اثر ضعیف، چون درخت بُسّد [2] که او قوّت عقدی و نمایی هر دو هست.

[§۱۴۵] و نبات از کلّ جواهر کانی به سبب قوّت زاید نموّ که دارد شریف‌تر است، و چون از اوّل هاگیرند و یکی به یکی رسانند، مثلاً از گیاهی به باریکی چون موی و به نازکی چون قطره آب، تا درختان بلند با اصل و فرع که ایشان را تولید مثل باشد، آخر او

۱. م: حرکات. ۲. ق: رسد.

به اوّل قوّت حیوانی پیوسته است، امّا به اثر ضعیف چون درخت خرما که تا او را از خارج گُشن نمی‌دهند بار نمی‌آورد و اگر سرش بمی‌برند اصل و فرعش نمی‌جوشد.

[§۱۴۶] و حیوان از کلّ نباتات به سبب قوّتی زاید و حسّ و حرکتی که دارد شریف‌تر است، و چون از اوّل او هاگیرند و یکی به یکی رسانند، مثلاً از پشه و مگس و کرمی که از عفونت هوا و مواد گوناگون با دیدار آید، تا مرغان که تکوین ایشان از بیضه باشد تا حیوانات تمام خلقت و قوی‌هیکل که تولد ایشان از صلب و رحم باشد، آخر او به اوّل قوّت انسانی پیوسته است، امّا به اثر ضعیف چون بوزینه که او در چهره و فهم و ادراک به انسان تشّبه می‌کند [۴۳] و بعضی حرکات و اعمال انسانی به تعلیم بمی‌آموزد.

[§۱۴۷] و انسان از کلّ حیوانات به قوّت زاید و به نطق و تمییزی که دارد شریف‌تر است، و چون از اوّل هاگیرند و یکی به یکی رسانند، مثلاً از زنگی در زنگبار ـ در آخر جنوب ـ که بیرون از آن که دو دست از زمین برگرفته باشد به هیچ تمییز و خاصیّت دیگر الاماشاءاللّه از حیوان جدایی ندارد، و بسیاری دیده‌اند که بوزینه از زنگی تعلیم‌پذیرتر بوده و دریابنده‌تر، تا مردمان راست صورت متناسب خلقت و متعادل بُنیت مستوی قد و قامت با غایت جمال و بهاء، مردمانی در امور معیشت کافی و داهی و در کیاست و حذاقت بارع و متمیّز و در فنون هر حرفت و صنعت که عمارت و زینت و طراوت این عالم کون و فساد و اسباب معاش عالمیان به آن باز بسته باشد ماهر و کامل و در مکارم اخلاق نادر و عجایب تا اکابر و اشراف، تا اصحاب مناصب و ارباب مراتب، تا پادشاهانی که به رأی و تدبیر و دست و شمشیر ضبط اقالیم و آفاق عالم بتوانند کرد و تا اهل علم یکی بالای دیگری تا عالمان [ربّانی] که آخر مرتبه ایشان به اوّل مرتبه ملائکه پیوسته است.

[§۱۴۸] و فرشته از کلّ انسان، به رویی که دارد یعنی تقرّب به کل مبدأ وجود، شریف‌تر است و آخر مرتبهٔ فرشتگی به اوّل مرتبهٔ حدود قدسی پیوسته است و مرتبهٔ حدود قدسی آن است که لیس ماورائهُ غایةُ للطالب.

[§۱۴۹] و بر این تقدیر از معادن گرفته تا جوهر کانی، تا نبات، تا حیوان، تا انسان، تا

ملائکه، تا حدود قدسی، هرچه ماورا است به اضافه با مادون به مثابت بهشت است و هرچه مادون است به اضافه با ماوراء به مثابت دوزخ.

[§۱۵۰] و اگر این معنی در انسان تنها گویند چنین توان گفت که چون طفل از مادر بزاید هر کمالی که به جسم و حواسّ او، که آلت‌های کمال نفس اویند، می‌پیوندد آن کمال به مثابت بهشت او باشد و آن نقصانی که از آنش بر باید گذشت و به این رسید، به مثابت دوزخ او. مثلاً حال رحم که آنجا بود به مثابت دوزخ او و حال فضای این عالم که به اینجا آمد به مثابت بهشت او، و آن حال که در روشنایی آفتاب چشم باز نتواند کرد به مثابت دوزخ و آن حال که به آن مقام رسید به مثابت بهشت او، و آن حال که نتواند گفت و نتواند رفت به مثابت دوزخ او [۴۴] و آن حال که به آن مقام رسید به مثابت بهشت او، و آن حال که نتواند خواند و نتواند نوشت به مثابت دوزخ او و آن حال که به آن مقام رسید به مثابت بهشت او، و آن حال که به حدّ بلوغ نرسیده باشد و عقل غریزی در او نه پیوسته و آداب و هنرهای بزم و رزم و عزم و جزم نه دانسته به مثابت دوزخ او و آن حال که به آن مقام رسید به مثاب بهشت او. و آن حال که از معرفت دقایق حقّ و باطل و خیر و شرّ و صدق و کذب بیگانه باشد و به شناخت جسد خود بر احوال عالم جسمانی و به شناخت روح خود بر احوال عالم روحانی وقوف و اطلاع نیابد و از معنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ» در حجاب ماند عین دوزخ او و آن حال که به آن مقام رسید عین بهشت او.

[§۱۵۱] و آن که بهشت مردی ست و دوزخ مردی. این سخن را جُمل و تفصیل است، جُمل آن که چون کمال غایت فکر و قول و فعل خلائق عالم که بهری محقّ‌اند و بهری مبطل معیّن کنند، در طرف محقّان مردی می‌افتد که او بهشتی می‌باشد در عالم و عالمی در بهشت، و در طرف مبطلان مردی می‌افتد که او دوزخی می‌باشد در عالم و عالمی در دوزخ.

[§۱۵۲] و تفصیل آن که هر طاعت و عبادت و [هر] حرکتی از حرکات خیر چون نماز و روزه و صدقه و علیهذا شخصی است که چون خواهند که به آنها اشارت کنند به او اشارت باید کرد که مشارالیه آن خیرات و حسنات باشد و فاعل آن. و هر هوای هاویه و

معصیت و [هر] حرکتی از حرکات شرّ چون دزدی و دروغ و زنا و علیهذا شخصی است که چون خواهند که به آن اشارت کنند به او اشارت باید کرد که [او] مشارالیه آن شرّ و آن سیئه باشد و فاعل آن.

[۱۵۳§] و نیز هر فکر حقّ و قول صدق و عمل خیر روحانیتی است یعنی فرشته‌ای که نفس را در ترقی استعداد چنان دهد که قطع طریق کمالات و لُحُوق و وصول به کلّ مبدأ خود بر او آسان شود. پس این نفس فرشتهٔ کریم باشد و روحانیات فکری و قولی و فعلی همه اجزاء و آثار او و آن فرشته کریم به حکم ﴿وَلَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلناهُ رَجُلاً﴾ [انعام (۶): ۹] مردی باشد. و علی‌العکس هر فکر باطل و قول کذب و عمل شرّ قوّتی باشد از قوت‌های شیطانی که نفس را [از] درکه‌ای به درکه‌ای تا [به] اسفل سافلین افکند، پس این نفس دیو رجیم باشد و آن قوت‌های روحانی همه **[۴۵]** اجزاء و آثار او و این نفس شیطانی به حکم شیاطین الجنّ والانس هم مردی باشد، آن یک شخص بهشت و آن یک شخص دوزخ.

[۱۵۴§] امّا برازخ: میان چیزی که به چیزی متوجه شود و دفعةً واحدة به آن نرسد هر آینه وقفه‌ای باشد، آن وقفه را برزخ می‌گویند. مثلاً می‌باید که حسّی وهمی شود و وهمی نفسی و نفسی عقلی و عقلی امری، تا مادام که ترقی هر یک از این‌ها بر دیگر یک شیئاً بعد شیء به ترتیب و تدریج و اضافات باشد وقفه‌ای باشد بعد از وقفه‌ای و به این جهت برازخ و مقامات گویند.

[۱۵۵§] و همچنین میان خلق و امر برزخی است و میان امر و ثواب برزخی، و برزخی[1] که میان خلق و امر است قوی‌تر است از برزخی که میان امر و ثواب است، و چون محسوسات دالّ‌اند بر معقولات، و ما در عالم محسوسیم، به ضرورت از محسوس بر معقول‌مان دلیل باید گرفت و آن این است که چون طفل در این عالم از رحم مادر بیرون می‌آید، تا صورت خلقی یعنی جسم، کامل نمی‌شود به امر در نمی‌پیوندد. و آنجا در آن عالم بر این تقدیر، تا صورت امری یعنی نفس کامل نمی‌شود ثواب در نپیوندد. پس آن

---

۱. ق، ن: یک سطر افتادگی دارد.

حال که پس از آن که از این عالم بشود و پیش از آن که به ثواب رسد برزخ خوانند. و از این عالم بشدن نه این موت طبیعی [1] است بل از مشابهت به مباینت رسیدن است و از مباینت به وحدت. والسّلام.

[§۱۵۶] امّا صراط سه است: اوّل صراط منکوس، چون نبات که او را اصل به جانب مرکز است و فرع به جانب محیط و به قوّت طبیعت و اثر نفس در مادون خود که آن انعقاد است تصرّف می‌کند.

[§۱۵۷] دوم صراطی است مقلوب، چون حیوان که او دو دست و دو پای بر زمین دارد و اگرچه به اضافه با انسان سر به همهٔ وجوه از زمین برنگرفته است امّا به اضافه با نبات برگرفته است و به قوّت طبیعت و اثر نفس در مادون خود که آن نبات است تصرّف می‌کند.

[§۱۵۸] و سوم صراط مستقیم، چون انسان که او سر به جانب محیط دارد و پای به جانب مرکز، و اگرچه به اضافه با فرشته به عالم اختیار محض نرسیده است امّا به اضافه با حیوان رسیده است و به قوّت طبیعت و اثر نفس و فیض عقلی و تأیید کلمهٔ اعلی در مادون خود یعنی حیوان و نبات و انعقاد تصرّف می‌کند.

[§۱۵۹] و آن که صراط از موی باریکتر است و از شمشیر تیزتر [2]، آن است که نفس انسانی که به اوّل وهله در محل قوّت می‌باشد امکان دارد که چون به فعل آید فرشته‌ای کریم باشد یا دیو رجیم و از این دو طرف [۴۶] یعنی فرشتگی و دیوی، به هر طرف که به مثقال ذرّه‌ای میل کند آن میل یا موجب مزید قوّت فرشتگی گردد یا موجب مزید قوّت دیوی.

[§۱۶۰] و آن که صراط مردی است: اگر از حکم جُمل هاگیرند تا مردی نمی‌باشد که اثبات این صراط‌ها بکند هیچ کس نام صراط بر زبان نمی‌تواند گرفت و منکوس و مقلوب و مستقیم آن بنمی‌تواند دانست. به این سبب حقیقت صراط مردی باشد. و اگر از حکم تفصیل هاگیرند هر معنی ذهنی را که در عالم کلی هست، در عالم جزوی شخصی عینی

---

۱. م: طبعی.

۲. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: نصیرالدین طوسی، آغاز و انجام، لندن، ۲۰۱۱، صص ۲ـ۱۴.

باشد، پس هر صراط ذهنی را شخصی عینی باشد. و شخص صراط منکوس آن که از آخرت روی با دنیا کرده باشد و شخص صراط مقلوب آن که وقتی روی به آخرت نگاه دارد و وقتی روی با دنیا و حالات آن کند. و شخص صراط مستقیم آن کس که دنیای او عین آخرت او باشد و او این روی‌های اضافی همه به یکی کند و آن یک آن باشد که با حضرت صمدیّت دارد. والسّلام.

تصوّر شانزدهم
درکار آدم و ابلیس

[۱۶۱§] اعتقاد اکثر <مردم و >[1] اهل اسلام این است که وقتی بود که خدای تعالی این عالم را نیافریده بود، پس بیافرید: ﴿إِنَّ رَبَّکُمُ اللّهُ الّذی خَلَقَ السَّمَواتِ وَالارْضَ فی سِتّةِ أیّامٍ﴾ [اعراف (۷): ۵۴] یعنی آن خدای که پروردگار شما است آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید. و گویند اوّلین[2] مردی که خدای تعالی او را بیافرید آدم بود و حوّا را که جفت او بود از پهلوی چپ او پدید آورد. و نسل آدم از صُلب او در رحم حوّا پدیدار آمد. و آدم و حوّا را اوّل به بهشت فرستاد و به خوردن هر نعمتی که در بهشت بود رخصت داد الّا گندم، که از آن نهی فرمود و گفت: ﴿لاتَقْرَبا هذِهِ الشّجَرَةِ﴾ [بقره (۲): ۳۵] یعنی نزدیکی مجویید به این شجره.

[۱۶۲§] ابلیس به اوّل فرشته‌ای بزرگ بود و منصب معلمی بر[3] فرشتگان داشت و چون خدای تعالی آدم را بیافرید گفت: ﴿إنّی جاعِلٌ فی الأرْضِ خَلیفَةً﴾ [بقره (۲): ۳۰] یعنی من در زمین یکی را خلیفه خود می‌کنم. و فرشتگان را فرمود: ﴿اُسْجُدُوا لآدَمَ﴾ یعنی سجده کنید آدم را. و ایشان گفتند: ﴿أتَجْعَلُ فیهَا مَنْ یُفْسِدِ فِیها وَیَسْفِکُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِکَ وَنُقَدِّس لَکَ﴾ [بقره (۲): ۳۰] یعنی تو کسی را بر ما حاکم می‌کنی که او در زمین فساد کند و خون ریزد و ما به تسبیح تو مسبِّح و مقدِّسیم. فرمود جل و علا: ﴿إنّی أعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ [بقره (۲): ۳۰]، یعنی من چیزی دانم که شما ندانید. ایشان گفتند: ﴿سُبْحانَکَ لاعَلْمَ

۱. م، ق، ن: ندارد. ۲. ق، ن، س، و: که این. ۳. م: ندارد.

لَنا إلّا ماعَلَّمْتَنا﴾ [بقره (۲): ۳۲]، [۴۸] یعنی پاکا ما هیچ ندانیم الا آنچه تو ما را آموخته‌ای و سجدهٔ آدم کردند و بر فریشتگی بماندند.

[§۱۶۳] و ابلیس اباء و استکبار کرد و گفت: ﴿أ أسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيناً﴾ [اسراء (۱۷): ۶۱] یعنی من سجده کسی کنم که او را از گِل[1] آفریده‌ای و قال: ﴿أنا خَيرٌ مِنه خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [اعراف (۷): ۱۲]، یعنی من از او بهترم که تو مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گِل. و سجدهٔ آدم نکرد و از فرشتگی به دیوی افتاد و در لعنت او تعالی بماند تا به قیامت. و [ابلیس] پس از آن در بهشت شد و خود را بر صورت معلّم ناصح به آدم و حوّا نمود و ایشان را بفریفت و گفت از این گندم بخورید. و ایشان به سخن او غرّه شدند و گندم بخوردند و به عقاب او تعالی گرفتار شدند و از بهشت بیفتادند. و چون توبه کردند و گفتند: ﴿رَبَّنا ظَلَمْنا أنْفُسَنا وَإنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وتَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخاسِرِينَ﴾ [اعراف (۷): ۲۳] یعنی ما بر نفس‌های خود ظلم کردیم و اگر تو ما را بنیامرزی و بر ما رحمت نکنی ما از خاسران باشیم. خدای تعالی توبه ایشان قبول کرد و هر دو را به بهشت باز فرستاد و پس از آن از بهشت بنیفتادند.

[§۱۶۴] و این [همه] رموز و اشارات است که بر ظواهر تنزیل مقدّر و کسانی که نظر بصیرت ایشان از کون مشابهت برنگذرد <و به کون مباینت نرسد از این قواعد برنگذرند >[2] و بر این‌ها ایستند. و کسانی که نظر بصیرت ایشان از کون مشابهت برگذشته باشد و به کون مباینت رسیده به حکم ظاهر و تنزیل به این همه اقرار دهند و به حکم باطن و تأویل، هر یک از این رموز و اشارات را حقیقت و معنویّت تقریر کنند. باذن اللّه تعالی و حُسن مشیّته.

[§۱۶۵] مثلاً در نبودن عالم، که وقتی نبود پس ببود، چنین گویند که ما هم اثبات عالم کنیم که وقتی نبود، پس ببود، و هم اثبات آن کنیم که هرگز نبود که در این عالم انسان نبود، و هم اثبات آن که آدم اوّلین انسان در این عالم بود.

[§۱۶۶] و از جهت عالم گوییم که تو به آن عالم که وقتی نبود، پس ببود کدام عالم را

۱. م: خاک.　　۲. م: ندارد.

می‌خواهی؟ اگر این عالم را می‌خواهی که آسمان برافراشته است به آفتاب و ماه و بروج و کواکب بیاراسته و زمین بازگسترده و کوه و دریا و نبات و حیوان و انسان بر او پدیدار آمده، نتوان گفت که وقتی نبود و پس ببود، زیرا که اگر گویی که وقتی بود که این عالم نبود گفته باشی که خالق آن وقت خالق نبود، یا خالقی در او [۴۸] به قوّت بود و پس از آن به فعل آمد و این سخن کفر باشد. نعُوُذ باللّه منه.

پس بباید گفت که او تعالی همیشه خالق بود، و چون خالق بگفتی مخلوق یعنی این عالم خود لازم باشد. پس هرگز نبود که این عالم نبود.

[§۱۶۷] و اگر کسی گوید خدای و عالم هر دو به این وجه قدیم باشند و این شرک باشد، گوییم ما نه انکار قدیمی بر عالم کنیم و نه انکار مُحدثی‌اش و گوییم عالم به اعتبار خود محدث است و به اعتبار با متمم و مکمل خود قدیم، و حدوث او امکان و نقصان اوست و قدم او رسیدن اوست از امکان به وجوب و از نقصان به کمال.

[§۱۶۸] پس وقتی نبود، پس وقتی بود از آن سبب در خیال و وهم مردم می‌افتد که همهٔ موجودات عالم به حقیقت حال عالم نه می‌توانند رسید. مثلاً عالم به اضافه با کرمی که در میان سنگی باشد، و به اضافه با مرغی که در جوف هوا می‌پرد، و بـه اضـافه بـا کودکی در رحم، و به اضافه با طفل، و به اضافه با بالغ، و به اضافه با بالغی کـه جـاهل باشد، و یا عالم[1] در میان علما به اضافه با کسی که علمش نظری باشد یا تعلیمی و یـا تأییدی هر یک به گونه‌ای دیگر نماید. و هر یک از این‌ها صفت عالم از آنجا تواند کرد که او باشد.

[§۱۶۹] امّا این عالم که توان گفتن که وقتی نبود و پس ببود، آن است که گویند عالم هژده هزار عالم است، و از آن جمله تبدیل هر دوری به دوری، و سنّت و آیینی به سنّت و آیینی و ملّتی به ملّتی، هر یک عالمی است. و از این‌ها هر یک که به دیگری بدل شود، توان گفت که آن دور و سنّت و ملّت که نبودی و با میان آمد عالمی باشد که وقتی نبود و پس ببود. و مردم اوّل در آن عالم اوّل واضع آن ملّت بود [و] گرداننده آن دور و سنّت پیشین باشد.

---

۱. م: + نفخهٔ عالمی.

[§۱۷۰] و آن که این عالم را به شش روز آفریده‌انـد، ایـن شش روز ادوار اصـحاب شرایع است، هر روزی هزار سال: ﴿إنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کألْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدّون﴾ [حج (۲۲): ۴۷] یعنی از آدم تا به محمّد مصطفی علیه السلام. و این آن عالم است که توان گفتن که وقتی نبود و پس ببود.

[§۱۷۱] و آن که مردم اوّل در عالم اوّل نه آدم بود و هرگز نبود که در این عالم مردم نبود آن است که [چون] مقصود از حرکات افلاک امتزاج[1] <ارکان موالید بود، و مقصود از موالید نوع مردم، از ترتیب وجود چنان اقتضا کرد که اوّل انعقاد بود و پس نبات و پس حیوان و پس انسان، زیرا که اگر انعقاد نبودی نبات نتوانستی [۴۹] بود و اگر انعقاد و نبات و حیوات نبودی انسان نتوانستی بود. و همچنان که هرگز نبود که عالم نبود ـ که در عالم انعقاد و نبات و حیوان نبود و نوع مردم نبود ـ [پس] به این حکم نوع مردم من الازل الی الابد [در عالم] بوده است و باشد.

[§۱۷۲] و از جهت آدم و آن که به وجهی مردم اوّل در عالم اوّل آدم بود و به وجهی نبود گویند: به موجب تقریر او و عالم و موالید که به وقت معلوم شد که نوع مردم همیشه در این عالم بوده است و باشد، مردم اوّل در عالم اوّل آدم نیست.

[§۱۷۳] و آن که مردم اوّل در عالم اوّل آدم است، گویم ادوار عالم‌ها است و تبدیل هر دوری تبدیل عالمی به عالمی باشد. پس چون دوری که عالمی دیگر باشد ابتداء کند واضع ملّت آن دور را که شکل و هیئت و زبان و لغت و قول و سیرت و فعل و طریقت او به جمله و تفصیل چیزی دیگر باشد، اوّلین مردم خوانند کـه در عـالم نـبود پس بـبود، پدیدار آمده باشد. و جمله مردم را تا آن وقت که دور دور او باشد، همه را به دور او باز خوانند و همه را به فرزندی او نسبت کنند. و واضع ملّتی در این هفت هزار سال پدیدار آمده آدم بود و از این‌جا است که آدم و آدمیان می‌گویند.

[§۱۷۴] و دور هر پیمبر ظاهر شریعت او را دور ستر خوانند، و دور هر قائمی را که حقایق شرایع پیغمبران ظاهر کنند دور کشف، و ادوار بر هزاره‌ها مقدّر است و هر دوری هزار سال است.

---

۱. آغاز افتادگی در «م».

[§۱۷۵] و چون هزارها ابتدا کند هر هفت هزار سال قیامتی برخیزد و چون هفت هفت هزار سال [که] آن چهل و نه هزار سال باشد بگذرد و پنجاهم هزار سال ابتدا کند قیامت قیامات برخیزد. و در این هزاره‌ها دور ستر و دور کشف چون شب و روز برهم می‌گردند.

[§۱۷۶] و حال آدم و ابلیس آن است که در مبدأ این هفت هزار سال که به آخر رسیده است، چون قائم آن دور به حکم و حکمت ربّانی دَرِ آن دعوت قیامت که می‌گذرد دربست و دور ستر و دور شریعت با میان آورد و نَبی به وحی الهی و الهام سُبحانی مخصوص گشت و هر ممثول عقلی را مثال حسّی نهاد و شعار شریعت وضعی در جهان کشید، متعلمانِ قائم آن دور را یعنی فرشتگان را دشوار می‌آمد که ظاهر آن شریعت را که آدم به فرمان قائم می‌نهاد به خود هاگیرند و بر ایشان اعتراض بود و خواستند که به آن قدر که از علم قیامت شنیده [۵۰] بودند آن سَلاسِل و اَغلال از خود دفع کنند. و چون فرمان قائم لذکره‌السّلام به ایشان رسید که چیزی دانم که شما ندانید، ایشان خود را دریافتند و تدارک به عذر و استغفار واجب شناختند و به قبول آن اوامر و نواهی به آن شرف [و] مَنقِبت رسیدند که بر آن منظور بودند.

[§۱۷۷] و حارث مرّه یعنی ابلیس، معلمی بود از معلمان بقایای دور کشف که به اوّل دور ستر رسید. و چون در منصب معلمی فرشتگان یعنی اهل دعوت قیامت بوده بود و بَرگِ معلّمی آدمش نبود گفت این شریعت وضع راه است و آن قیامت که درِ آن بستند مقصد کلّی و من بدان مقصد رسیده‌ام و مقصود حاصل کرده، چرا از مقصد و مقصود بازگردم و دیگر بار به قطع منازل و مراحل مشغول شوم، قبول شریعت بِنَکرد و گفت من به خلاصه و زُبده آن دعوت که آدم می‌کند محیط شده‌ام و به آن محتاج نه‌ام که در ربقهٔ طاعت و تکلیف درآیم.

[§۱۷۸] و آن که گفت که من از آدم بهترم که تو مرا از آتش آفریده‌ای و او را از گِل، به آن آتش علم تأییدی را خواست و به آن گِل علم نظری و تعلیمی ـ یعنی آتش علم تأییدی است و علم آدم نظری و تعلیمی ـ و آتش در علّو و احاطت به مثابت تأیید و خاک به مثابت نظر و آب به مثابت تعلیم.

[§۱۷۹] و آن که آدم را فرمود به این شجره نزدیکی مجوی یعنی گندم مخور، به آن شَجَرَةِ الْخُلْدِ و مُلک لاَیبْلَی می‌خواهد یعنی علم قیامت. و آن که [گفت] گندم مخور یعنی در علم قیامت شروع مکن و در اظهار آن نطق مزن که نه وقت آن است.

[§۱۸۰] و آن که نافرمانی کرد و به قول ابلیس غرّه شد و گندم بخورد آن است که چون ابلیس به آن اَبا و استکبار که کرد به لعنت شد و به آن لعنت التفات ننمود و پس از آن به نزدیک آدم شد و بر دعوت قیامت آن قائم با او حجّت‌ها تقریر نمود، و آدم بـه سـبب ضعف بدایت [که] داشت قبول آن بکرد و مَع ذلک با کسانی باز می‌گفت که نه از اهل آن بودند و به آن سبب در ورطهٔ عقاب قائم لذکره‌السّلام افتاد. و چون دانست که خطا کرده است به گناه خود اعتراف آورد و با در رحمت واسعه گریخت و عذر و توبه او قبول افتاد.

[§۱۸۱] و حوّا که گویند جفت آدم بود، معانی بود در آن شریعت و از احکام باطن و معانی خبر می‌داشت و کار شریعت [۵۱] آن دور به آدم و به او [کامل] می‌توانست شد. او نیز به اوّل قبول سخن حارث بکرد و به آخر بتوبت و انابت با حقّ مراجعت نمود.

[§۱۸۲] امّا بهشتی که آدم و حوّا از آنجا بیفتادند و بهشتی که به آنجا رسیدند و از آنجا هرگز نیفتادند آن است که حقّ را اوّل و آخری است. زیرا به حکم آن که به اوّل تضادّی می‌بینیم، می‌باید گفتن [که] باطلی هست، و به حکم آن که به آخر ترتّبی می‌بینیم، می‌باید گفت که حقّ هست و باطل نیست. و حقّ ضعیف بدایت است و قوی نهایت، و باطل قوی بدایت است و ضعیف نهایت. و به این سبب باطل به اوّل حقّ مشابهت می‌تواند کرد و به آخر حقّ نه، و آنجا وجودش نمی‌ماند البته.

پس بهشتی که آدم در آنجا بود و از آنجا بیفتاد بهشتی بود در اوّل حقّ که کون مشابهت محق و مبطل است، و بهشتی که به آنجا رسید و هرگز از آنجا نیفتاد بهشتی بود در آخر حقّ که کون مباینت مُحقّ و مُبطل است. و مبطل را در آن کون وجودی نمی‌ماند البته. و اصحاب تأویل دیگر مثالات و دلالات را که بر حال آدم و ابلیس وارد گشته است هم از این جنس تأویلات فرموده‌اند. والسّلام.

تصوّر هفدهم
در اسباب خلاف‌های گوناگون که در میان اهل[۱] عالم واقع می‌باشد و کیفیّت آنچه از آن جمله که تعلّق به محقّان و مبطلان دارد

[§۱۸۳] این خلاف‌ها را در کلیّات و جزویّات چندان علل و اسباب است که لایعلمها الّا اللّه. و در کلیّات اعتبار به موجبات احکام نجوم است و مسیرات و مناظرات اتّصالات و مطارح شعاعات کواکب که فاعلان سماوی‌اند از سعد و نحس در اصول موالید خلایق، زیرا که >[۲] به حکم حکمت باری سبحانه و تعالی و قضا و قدر او، هیچ حرکت قولی و فعلی از هیچ مخلوق صادر نمی‌تواند شد الا که قوّتی از قوّت‌های سماوی بر نطق و اعضاء و جوارح آن[۳] مخلوقات فائض می‌گردد.

[§۱۸۴] و در جزویات اعتبار به منفعلات[۴] ارضی مثلاً ترکیب جسد انسانی که از چهار جوهر[۵] متضادّ مؤلّف است که از وقت تکوین او در رحم تا آمدن به فضای این عالم تا نهایت عمرش آب و هوا و تربت آن بُقعه که مولد و منشاء او بوده باشد در مزاج **[۵۲]** او تأثیر می‌کند، و تفاوت آن در اجسام و طبایع و اخلاق و عادات او ظاهر می‌گردد. و مذاهب و دیانات و آداب[۶] و عاداتی که از حالت طفولیّت تا به حدّ بلوغ از پدر و مادر و از معلّمان و استادان و مربّیان بر آن نشو و نما یافته باشند و با خون و گوشت ایشان برآمیخته، از این جمله است:

شَرِبْتُ بِکأسِ الْوُدِّ فی المهدِ شَرْبَةً حَلاوَتُها حتی القِیامَةِ فِی الحلقِ[۷]

[§۱۸۵] چه طفل در اوّل ولادت که قوّت عقدی در نمایی می‌پیوندد و در تماسک اجزاء و استیفای[۸] بقاء استمداد از عناصر و طبایع می‌کند و در آن حالت او را هیچ فکر و رویّت نمی‌باشد.

---

۱. به قرینهٔ فهرست مندرجات افزوده شد.
۲. آغاز مجدد «م».
۳. فقط در «م».
۴. م: متعلقات.
۵. م: صورت.
۶. م: ارادات.
۷. سرایندهٔ این بیت ناشناخته است.
۸. م: استقامت بقا.

[§۱۸۶] و چون قوّت نامیّه در قوّت حَسّاسه می‌پیوندد، در حفظ نظام و استقامت اعضاء استمداد[۱] از افلاک و انجم می‌کند و در آن حالت حواس او که آلات و ادوات کمال نفس اواند تمام می‌شود و ابتدای فکر و رویّت حاصل می‌آید.

[§۱۸۷] و چون قوّت حسّاسه در قوّت ناطقه ممیزه می‌پیوندد و در اتّصال <عقلیّات به عملیّات>[۲] استمداد از نفس کلّی می‌کند، در آن حالت فکر و رویّت او قوی می‌شود.

[§۱۸۸] و چون قوّت ناطقه ممیزّه در قوّت عاقله بالغه می‌پیوندد و در اتّحاد عملیّات به عقلیّات استمداد از عقل کلّی می‌کند، در آن حال فکر و رویّت او به کمال می‌رسد.

[§۱۸۹] و در هر وقت از این که گفته شد، اشتراکات مزاجی و حسّی و وهمی و خیال بسیار است. و در این همه مراتب و کمالات تا رسیدن به مرتبهٔ کمال آخر حسّ قوی می‌باشد و عقل او ضعیف. و هر تربیت از هر مربّی که خواه، به او می‌رسد آن را در نفس او تأثیر می‌باشد. کُلُّ مولودٍ یُولَدُ عَلی الفِطرةِ فَاَبَواه یُمَجّسانه و یُهوّدانه و یُنصّرانه[۳]. یعنی کودک بر فطرت راست از رحم مادر به فضای این عالم می‌آید و از پرورش پدر و مادر به گبری و جهودی و ترسایی می‌افتد.

[§۱۹۰] و هم از این جهت می‌باشد که شوائب طبیعی و وساوس عادتی و نوامیس امثله[۴] غالب و مستولی می‌شود. شوائب طبیعی چون میل و اشتیاق به عالم‌جسم و طبیعت و استغراق نفس در ا مور هیولانی و غلبهٔ هواس[۵] و شره بر لذّات این عالم فانی.

[§۱۹۱] وساوس عادتی چون اخلاق و عادات و مراسمی که میان هر قوم متداول گشته باشد و مدّت پذیرفته و تا به حدّی در ضمیر و عقیدت هر یک جای گرفته که اگر در میان آن قوم کسی اندک و بسیار چیزی از آن هاگرداند قرار بنگیرند و بهری اضطراب‌ها کنند و بهری [۵۳] استهزاء.

---

۱. م: دو سطر افتادگی دارد. ۲. م: غلبات تعلیمات.
۳. حدیث نبوی؛ بنگرید به: ابن حنبل، المسند، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۱۲۰، ۱۴۵.
۴. شوائب طبیعی، وساوس عادت و نوامیس امثله از موانعی است که افلاطون آنها را سد راه دست‌یابی به علم و معرفت حقیقی قلمداد کرده است. بنگرید به: آغاز و انجام، صص ۴ـ۵ و شرح اشارات و تنبیهات، تهران، ۱۳۷۸ ق، ج ۲، ص ۱. ۵. م: هراس.

[§۱۹۲] نوامیس امثله چون سنن و آدابی که محقّی نهاده باشد مثلاً قبله و قربانی و رسم و آیین معیّن کرده و طاعات و عبادات وضعی نهاده و هادست و زبان مردم داده، و آن جمله <به نوعی در خیالات و اوهام ایشان هاایستاده >[1] باشد و راسخ و ثابت گشته که چون محقّی دیگر بیاید و خواهد که روحانیات آن اوامر و نواهی که از یاد ایشان باز شده باشد با یاد ایشان دهد و در رسوم و اوضاع آن محقّ گذشته بر طریق اکمال و استکمال تصرّفی کند ایشان به خلاف و عصیان او برخیزند و کشتن و سوختن خود و فرزندان خود اختیار کنند و آن دعوت هانگیرند.

[§۱۹۳] و اختلاف میان محقّان و مبطلان از آن رویی است که حقّ و باطل ولکل اهل، یعنی حقّی هست و باطلی و هر یک را اهلی[2]. و از جانب محقّان خَیّران و مصلحان‌اند و از جانب مبطلان شریران و مفسدان.

[§۱۹۴] و از جانب مُحِقّ[3] نه بین محقّ و خیّر و مُصلح نزاع باشد و نه با مبطل و شریر و مفسد، زیرا که کون مشابهت عام خلقی و کون مباینت خاص امری هر دو ایشان را می‌باشد و ایشان [اگر] خواهند که لباس حقّ و خیر و صلاح در مبطل و شریر و مفسد پوشند [توانند]. و مبطل و شریر و مفسد که ایشان را کون مشابهت عامّ خلقی می‌باشد و از کون مباینت خاصّ امری نصیب ندارند، هم با خود مضادّت و مخالفت کنند و هم با محقّ و خیّر و مُصلح.

[§۱۹۵] و چون این هر دو قوم در این کون مشابهت به هم می‌مانند، محقّان امر الهی را که مباینت نیکان و بدان به آن می‌باشد بر خلایق عالم بمی‌رانند و اهل کون مشابهت، به سبب آن که آنجا هواس غالب می‌باشد و در آن کون دیو با خدای منازعت می‌کند، و متعلّم خود را به مقام معلّم فرود می‌آورد و شاگرد مرتبهٔ خود را از استاد زیادت می‌داند، و چون غلبه و قوّت شکلی با اهل این کون خاص می‌افتد، از قبول امر امتناع می‌کنند و به مجادله و محاربه محقّان برمی‌خیزند.

---

۱. م: ندارد.	۲. اقتباس از: نهج‌البلاغه، ص ۵۸.

۳. ق، م: + با یکدیگر خلاف و مضادت نباشد و نه با مبطل.

[§۱۹۶] و محقّان را به ضرورت لازم می‌آید همچنان که حکم دعوت از آن رویی که: ﴿اُدْعُ إلی سَبیلِ رَبِّکَ بالحِکمَةِ وَالموْعِظَةِ الحَسَنة﴾ [نحل (۱۶): ۱۲۵] با میان آورده باشند، حکم شمشیر از آن روی که: ﴿وَجادِلْهُم بالتّی هِی أحْسَنُ﴾ [نحل (۱۶): ۱۲۵] با میان آورند و به این سبب فتنه‌های صعب روی نماید.

[§۱۹۷] و نیز عوام و خواص عالم در معامله او تعالی با خلق هر یک به گونه ای دیگر تصور می‌بندند و در آن سخن می‌گویند. مثلاً چنین که یکی می‌گوید معامله او تعالی با خلق به جُور است و یکی می‌گوید به عدل، و یکی می‌گوید به فضل، و یکی می‌گوید به رحمة واسعه. و [۵۴] در هر یک از این خلافی می‌باشد، و به وجهی همه راست می‌گویند و به وجهی همه دروغ. وجه راست آن است که حکم هر کونی به جای خود رعایت می‌کنند و وجه دروغ آن که نمی‌کنند. زیرا که درجات و مراتب خلایق متفاوت است و حکم عموم و تساوی بر همه کردن محال باشد.

[§۱۹۸] جوابش آن است که معامله او تعالی به اضافه به آن کس[۱] که در درکات کثرت مانده باشد و از همهٔ حقایق محجوب، جور نماید، و به اضافه به آن کس که در ظلمات برازخ[۲] نفس او نوری پدید آمده باشد ـ که آن نور و ظلمت مُتکافئین باشند ـ عدل، و به اضافه با آن کس که نور نفس او از ظلمت نفس او زیاده باشد فضل[۳]، و به اضافه به آن کس که نفس او به نور خدای روشن باشد رحمت واسعه.

[§۱۹۹] امّا اختلافی که به شکل اختلاف باشد و به معنی اتّفاق آن است که محقّ خواهد که مختلفات قوای حسّی مردم متّفقات [وهمی] شوند و متّفقان قوای وهمی متّحدات قوای عقلی ـ یک وجه که او را یک حال همه حالات باشد و همه حالات یک حال ـ و آنجا نه زمان متغیّر باشد و نه مکان متبدّل و نه اضافات متکثّر. و این کس آن وقت قدم در راه این سعادت کلّی تواند نهاد که مستعد[۴] قبول کمال شود و این استعداد آن وقت حاصل شود که اخلاق او مهذّب و عادات او متناسب گردد.

۱. م: یک سطر افتادگی دارد. ۲. م: بروج. ۳. م: عفو.
۴. م: استعداد.

[§۲۰۰] و این تهذیب و تناسب به لطف و مدارا راست نیاید بلکه بیشتر وقت احکام و تکلیفاتی با میان آید که کم دلی طاقت آن آورد. زیرا که محق متابعت رأی و هوای هر کس نکند و گوید: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الحَقُّ أهواءهُم لَفَسَدتِ السَمَوَاتُ وَالارضُ﴾ [مومنون (۲۳): ۷۱] و مثل او همچنان باشد که بیماری میل به عسل و گل شکر کند و طبیب او را از آن باز دارد و صبر سقوطری و شحم حنظل دهد.

[§۲۰۱] و چون غرض محقّ از این اختلافات کمال نفوس خلایق باشد از این منازعات باک ندارد و به آن که از او برمند و خصم او شوند و فتنه و شمشیر زخم با میان آورند التفات و مبالات نکند. و عزّ و مرتبهٔ که او به سوی انسان اختیار کند آن باشد که به عزّت او تعالی عزیز[1] باشد و به کبریای او تعالی کبیر: عزیزٌ بعزّة اللّهِ وعِزّة اولیائه من غَیر تَعَزُّزٍ بِحَسَبِه وَنَسَبِه، أو تَکاثُرٍ بجاهِهِ وَمالِه أوتَفاخُرٍ بِعِلمِه وَ اَعماله، کبیرٌ بکبریاء اللّـهِ و کبریاء اولیائه مِن غیرتکبُّرٍ علی عِبادِه وتَجَبُّرٍ فِیْ بِلاده[2].

[§۲۰۲] و رحمتی که او به رحمت دارد آن باشد که به آن مستعد قُرب حضرت صمدیّت گردند و غضبی که او به غضب دارد [۵۵] آن باشد که به آن از پناه جناب عزّت احدیّت دور افتند. و بر این موجب خشم و سخط و سیاست او عین شفقت و رحمت و رضا باشد و بخل و امساک و تقصیر او عین سماحت و موهبت و سخا. و از این روی گوید: إنی فقأتُ عینَ الفتنةِ و لولم اکُن فیکُم لا یفقأُها احدُ غیری[3] یعنی منم که چشم فتنه بکندم و کندن چشم فتنه را جز من کسی دیگر نیست و نباشد. و معنی اختلاف امّتی رحمة[4] از این روشن می‌شود، زیرا از آن اختلاف مقصود اتفاقی چنین باشد.

[§۲۰۳] و اتّفاقی که به شکل اتّفاق باشد و به معنی اختلاف، آن است که اهل دنیا که از حقایق چیزها بی‌خبر باشند و در کارها دو وجهی و دو گونی نگاه می‌ندارند، اتّفاق همین دانند که متابعت رأی و هوای یکدیگر کنند و اختلاف این که از رأی و هوای یکی چیزی اقتضاء کند و از آن دیگری به عکس آن چیز، و ایشان بحث احوال آن نکنند تا

۱. فقط در «ت». ۲. احتمالاً از منشآت خواجه می‌باشد.

۳. اقتباس از: نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۹۳، ص ۱۳۷.

۴. حدیث نبوی؛ بنگرید به: سیوطی، جامع، ج ۱، ص ۱۵۷.

مضرّت دنیاوی که منفعت آخرت را متضمن باشد ادا کند به منفعت دنیاوی که مضّرت آخرت را متضمن باشد.

[§۲۰۴] و نهایت غرض و غایت مقصود حاکم ایشان آن باشد که محکومان خود را به بذل مال و جاه دنیا به خویشتن مفتون و مغرور گردانند و به واسطهٔ معاونت ایشان کسب مملکت و ضبط سلطنت کنند. و رحمت ایشان ضعف قوّت غضبی باشد و خشم ایشان غلیان دَمّ القَلب و فَوَرتِ مراره و حرکت اضطرابی در قَمعِ مُعاند.

[§۲۰۵] و نهایت غرض محکوم آن که تا در حصول فرمان و طاعت حاکم به جذب منفعت و دفع مضرّت خود قیام نمایند و هر یک به وسیلتی مستحقّ مکنت و ترتیبی گردند که بدان بر امثال خود ترفُّع و تقدّم طلبند و مرجع و منتهای کار حاکم و محکوم به آن آید که میل و اشتیاق به عالم جسم و طبیعت در نفوس ایشان زور گیرد و [این] غفلت ایشان [را از عقلیّات] با نفسیّات و [از] نفسیّات با وهمیّات و [از] وهمیّات با حسیّات و [از] حسیّات با درکات هاویه افکند.

[§۲۰۶] و قوای طبیعی و شوائب بهیمی و وساوس عادتی و نوامیس امثله، نفس هر یک را صورتی مجرّد شود که هرگز از او مفارقت نکند و ایشان از لباس کمال آخرت منسلخ مانند. و مثل آن همچنان باشد که اندک آتش بر بسیاری هیزم نهند و باد در آن دمند تا آن آتش برافروزند و آن هیزم را با هرچه دیگر [که] دریابد بسوزد. یا همچنان که خلایقی به مرض دقّ و استسقا بیمار شوندد و مدقوقان عسل می‌خورند و مستسقی یخ آب و هیچ طبیب نباشد [۵۶] که ایشان را از آن منع کند تا همه هلاک شوند. نعُوذُباللّه منه.

[§۲۰۷] و اینان چون از اسرار محقّان بی‌خبر باشند و همّت و هَمّشان از امور این عالم جسمانی برنگذرد و بدایت و نهایت غرض محقان نشناسند، و چون سخن آن محق که گوید «منم که چشم فتنه بکندم»، نشنوند و آن همه خلاف و فتنه با میان آورده باشند <و فرق نکنند میان حقّ و باطل و گویند نه چنین است که او چشم فتنه بِکنْد، >[۱] بلکه فتنه را اساسی چنان نهند که هرگز زوال نگیرد و انقطاع نپذیرد. و خدای تعالی هدایت کرامت کُناد. والسّلام.

---

۱. م: ندارد.

تصوّر هژدهم

در سبب اندکی عدد اهل حقّ و بسیاری عدد اهل باطل

[§۲۰۸] معلوم است که نبات از انعقاد شریف‌تر است و با این همه هرگز هیچ درخت اگر چه به غایت قوی‌حال باشد چند کوهی نتواند بود. و حیوان از نبات شریف‌تر است و با این همه هرگز هیچ حیوان اگر چه به خلقت و جثه به غایت قوی‌حال باشد چند درختی بزرگ نتواند بود. و انسان از حیوان شریف‌تر است و با این همه هرگز هیچ مرد اگر چه به بالا و پهنا از همهٔ امثال خود قوی حال‌تر باشد <چند پیلی >[1] نتواند بود.

[§۲۰۹] و هم معلوم است که شرف هر یک از این بر دیگر یک نه به شکل و مادّت است بلکه به معنی و صورت. و تقدیر او تعالی چنان رفته است که هر موجودی را که در قوّت شکلی افزوده‌اند از قوّت معنوی [او] بکاسته‌اند. و از این سبب مَثَل عُلما به لعل و یاقوت زده‌اند و از آن جُهال به سنگ و سفال.

[§۲۱۰] و گفته‌اند که همچنان که سنگ و سفال را یکی به یکی گذارده باید کرد تا باشد که چندانی لعل و یاقوت یابند که از آن نگینی سازند و جهان مردم مانای نه مردم را، یکی به یکی گذارده باید کرد تا باشد که مردمی یابند که مردمی به حقیقت باشند.

[§۲۱۱] و نصّ قرآن مجید به عبارتی که تعیین هر دو طبقه به آن محقق می‌گردد. این است طبقه اهل حقّ که ﴿قَلیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکور﴾ [سبا (۳۴): ۱۳] و طبقهٔ اهل باطل: ﴿وَلکنّ أکْثَرَ النّاسِ لایعلمون﴾ [اعراف (۷): ۱۸۷] و نیز اثر و خبر هم در این دو معنی وارد است: إنمّا النّاس کأبلٍ مائةٍ لایُوجَد فَیها راحِلَة[2] <یعنی مردم همچنان است که صد شتر باشند [و] هیچ یک راحله را نشایند. واولئک اَلاقلُّون عدداً الاعْظَمُونَ عِندَاللّه قَدراً[3] یعنی ایشان به عدد اندک‌اند و قدر ایشان به نزدیک خدای بزرگ [۵۷] است. >[4]

[§۲۱۲] موجب این حال آن است که وجود در این عالم قسری است و عدم طبعی، و اینجا ظل حواس حجاب نور عقل می‌شود و حسّ عقلی زیاده می‌باشد از عقل حسّی و

---

۱. س، و: چند فیل و شتر. ۲. سیوطی، جامع، ج ۲، ص ۴۸۹.

۳. اقتباس از: نهج‌البلاغه، ص ۴۹۷.

۴. عبارت در همهٔ نسخ مقدم و مؤخر است.

به این سبب اهل باطل که سفیه و اوباش و رنود از حیّز ایشانند، وصف حالشان این که، ﴿لَهُم قُلُوبٌ لایَفْقَهُونَ بها وَلَهُم اَعْیُنٌ لایُبْصِرُونَ بِها وَلَهُم آذانٌ لایَسمعُونَ بِها اولئکَ کَالْاَنعامِ بَلْ هُمْ أضَلّ﴾ [اعراف (۷): ۱۷۸] به عدد بسیار می‌باشند و قوی‌حال.

[§۲۱۳] و اهل حقّ که عاقل و مُمیّز و با ادب از حَیّز ایشانند و وصف حالشان این که: لَهُم قُلُوبٌ سالمةٌ وَأبْصارٌ صافیة و آذان و اعیةٌ و السِنَةٌ بِتَوحِیدِ ربها ناطِقةٌ وَاُعیُنٌ إلی مَلَکُوتِ ربّها ناظرةٌ، به عدد اندک می‌باشند و ضعیف‌الحال.

[§۲۱۴] و اندک عدد و ضعف حال اهل حقّ و بسیاری عدد و قوّت اهل باطل هر دو در اوّل کار و مبدأ ظهورشان می‌باشد. امّا محقّان را ضعف بدایت است و قوّت نهایت، همچون صبح که به تدریج نور او زیادت می‌شود تا آنجا که آفتاب طلوع کند و عالم روشن گردد، و مبطلان را قوّت بدایت است و ضعف نهایت. نه، که در اوّل کمال استیلاء و غایت غلبه ایشان را می‌باشد و در آخر نیست و ناچیز می‌شوند، همچو سایه و تاریکی شب که اوّل غالب و مستولی می‌نماید و چندان که از شب می‌گذرد و به صبح نزدیک‌تر می‌شود فنا می‌پذیرد تا در آخر شب که صبح بدمد سایه و تاریکی شب هیچ نماند. والسّلام.

تصوّر نوزدهم

در کار دیو و پری و فرشته

[§۲۱۵] اهل کون مشابهت دیو و پری و فرشته را وجود ذهنی اثبات می‌کنند و می‌گویند ایشان از چشم مردم پنهانند و روحانیات ایشان در اجسام عالم تصرّف می‌کند به آنچه خواهند. اهل کون مباینت گویند که ایشان را در این عالم هر یک وجود عینی است و در کون خود ظاهراند.

[§۲۱۶] دیو آن کس است که مقدمات معارف او از ادراکات حسّی انفعالی ابتدا کند و از آن برنگذرد. <پری آن که مقدمات معارف او از ادراکات عقلی ابتدا و از آن برنگذرد و >[1] فرشته آن که <مقدّمات معارف او از تعلیمات [ابتدا] و بر تأییدات ارتقاء کند و از

۱. م: ندارد.

آنجا که معلومات حسی او عقلی و عقل او عین تأیید است، محقق باز می‌گردد و ایشان کامل به ذات و مکمل لغیراند >[1].

[§۲۱۷] و نیز دیو آن است که دنیا و آخرت او همه دنیای او باشد. و پری آن که از دنیا روی به آخرت دارد و فرشته آن که دنیا و آخرت او هر دو آخرت او باشد.

[§۲۱۸] و اگر جسمانی و روحانی [۵۸] و عقلانی [را] بر دیو و پری و فرشته قسمت کنند جسمانی با جانب دیو افتد، روحانی با جانب پری و عقلانی با جانب فرشته.

[§۲۱۹] و اگر تضادّ و ترتّب و وحدت [را] بر دیو و پری و فرشته قسمت کنند تضادّ با جانب دیو افتد و ترتّب با جانب پری و وحدت با جانب فرشته.

[§۲۲۰] و اگر عقل منکوس و عقل مقلوب[2] و عقل مستقیم [را] بر دیو و پری و فرشته قسمت کنند عقل منکوس با جانب دیو افتد و عقل مقلوب با جانب پری و عقل مستقیم با جانب فرشته. والسّلام.

تصوّر بیستم
در ترقی از جسمانیّات به روحانیّات
<و از روحانیّات >[3] به عقلانیّات

[§۲۲۱] مردم را در طریق طلب کمال خلقی و امری، به اوّل وَهلَه که از آلت جسمانی مستغنی نباشد قوّت حیوانی [معاون] است[4] که حسّ و حرکت به آن تعلق دارد. پس نفوس جزوی که کمال اجساد بشری به آن حاصل آید، پس عقل معیشتی دنیاوی که علی‌العموم همه کس را کائناً مَن کان باشد، پس عقل شرعی نَبَوی که صلاح عامّ همهٔ خلایق در دنیا به آن نگاه توان داشت، پس عقل قیامتی آخرتی که غایت غایات است و منتهای نهایات.

[§۲۲۲] و قوّت حیوانی نفس جزوی را خادم است و مرکوب، و نفس[5] جزوی عقل معیشتی دنیایی را خادم است و مرکوب و عقل معیشتی دنیایی عقل شرعی نبوی را خادم است و مرکوب و عقل شرعی نبوی عقل قیامتی آخرتی را خادم است و مرکوب.

---

۱. عبارت در همهٔ نسخ مقدم و مؤخر است.
۲. م، و: مغلوب.
۳. ق، ن، س: ندارد.
۴. م: ندارد.
۵. م، س، و: و نفوس.

[§۲۲۳] و ابتدای ترقی این‌ها هر یک بر دیگری از آنجا است که نفس حیوانی کلّی است متقوّم به اجزای بخار لطایف[1] اخلاط. و نفس جزوی کلّی است متقوّم به اجزای نفس حیوانی، و عقل معیشتی دنیایی کلی است متقوّم به اجزای نفوس جزوی، و عقل شرعی نبوی و عقل قیامتی آخرتی را متقوم به اجزاء نتوان گفت زیرا که ایشان دو اصل معتبرند ـ بی اینها همه و اینها بی ایشان هیچ.

[§۲۲۴] قوای حیوانی فیض نفوس جزوی [را] به واسطه تعلیمات ریاضی قبول کنند تا به تربیت نفوس جزوی به کلّ آن [که] عقل معیشتی دنیایی [است] رسند[2]، و آنجا به واسطه صورت انسانی قبول فیض عقل شرعی نبوی کنند و به واسطه عقل شرعی نبوی قبول فیض[3] عقل قیامتی آخرتی کنند تا ارتقاءشان حاصل آید از قوای حیوانی بر نفوس جزوی و از نفوس جزوی بر عقل معیشتی دنیایی و از عقل معیشتی دنیایی بر عقل شرعی نبوی و از عقل شرعی نبوی بر عقل قیامتی آخرتی. والسّلام.

تصوّر بیست و یکم[4]
در مبدأ و معاد و دنیا و آخرت و آمدن مردم در دنیا و بیرون شدن از دنیا، و آن که مردم از کجا آمد و به چه آمد و کجا خواهد شد [۵۹] و حشر ارواح و حشر اجساد

[§۲۲۵] اهل ظاهر که ایشان از بحث احوال آفرینش خلقی و امری دور باشند می‌گویند: مبدأ مردم آن است که به اجتماع تراکیب اجزاء از مادر بزایند و معاد آن که به انحلال تراکیب اجزاء از این عالم مفارقت کنند.

[§۲۲۶] و بندگان دعوت هادیه ثبّتها اللّه می‌گویند: اقسام وجود خلایق و اشتراکات آن بسیار است و به سبب آن که[5] متعلمان را صورتی[6] هابندد با چهار قسم آورده‌اند. یکی

---

۱. م: + و.   ۲. م: + و از.   ۳. م: ندارد.
۴. عنوان تصوّر در «ت» تصوّر خواجه در معاد.   ۵. م: + تا.
۶. م: تصوّر.

وجود جزوی و بَس[1]، یکی وجود جزوی که روی به کلّی دارد و یکی وجود کلّی و یکی وجود بالای کلّی و جزوی.

[§۲۲۷] وجود جزوی و بس وجود اهل کون عموم مشابهت، که محق و مبطل آنجا با هم اشتراک دارند. وجود جزوی که روی به کلّی دارد، وجود اهل کون وسط که روی از کون عموم مشابهت به کون خصوص مباینت دارد. وجود کلّی وجود اهل کون خصوص مباینت مطلق، که مجرّد است از اشتراک مبطل به کلّ الوجوه و در وجود بـالای کـلّی و جزوی، اگر کسی‌ها بر ازای خود سختی گوید همین توان گفت که او را از عموم مشابهت و خصوص مباینت منزّه دانند.

[§۲۲۸] و مبدأ هر کس برحسب[2] مرتبه‌ای است که در وجود از امر او تعالی یافته و معادش به آن: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودونَ﴾ [اعراف (۷): ۲۸].

[§۲۲۹] آن که وجود جزوی[3] یافت مبدأ او مبدایی باشد بی معاد، چون صورت در آینه که به شکل هانماید و به حقیقت نباشد. و یا چون خبر دروغ که به اوّل[4] در سمع آید و محتمل صدق و کذب باشد و چون به دوّم وَهله خواهند که به اعیان آورند از سمع در بصر نیاید و از سمعش نیز به در کنند. تا چون آخرش نباشد از آن مبدأ که نمود و نبود برآید و نه مبدأش باشد و نه معاد[5]: ﴿وَما يُبْدِىءُ الباطِلُ وَما يُعِيْدُ﴾ [سبا (۳۴): ۴۹].

[§۲۳۰] و آن که وجود جزوی یافت که روی به کلّی دارد، مبدأ او مبدایی باشد متوجه به معاد، چون خبر راست که در سمع و بصر هر دو درآید. و آن که وجود کلّی یافت، مبدأ او مبدائی باشد عین معاد. و آن وجود که بالای جزوی و کلّی است، ما را نرسد که در آن جلالت و عظمت سخن گوئیم.

[§۲۳۱] و نیز مبدأ آن است که به عقل جزوی معیشتی عاقل شوند، و معاد آن که از عقل جزوی معیشتی بر عقل شرعی نبوی و از عقل شرعی نبوی بر عقل قیامتی آخرتی ارتقاء کنند.

---

۱. م: ندارد.
۲. م: حسبی.
۳. م: ندارد.
۴. م: ندارد.
۵. م: معادش.

[§۲۳۲][1] و نیز مبدأ خویشتن‌شناسی اضافی است یعنی آن که بداند که او را به سوی چه آفریده‌اند و معاد خویشتن‌شناسی حقیقی، [۶۰] یعنی آن کُنَد که او را بـه سـوی او آفریده‌اند.

[§۲۳۳] هر مبدأ که با معاد نرسد و هر معاد که از مبدأ نخیزد، نه مبدأ باشد و نه معاد.

[§۲۳۴] و بهری را در معاد تصوّر چنین است که مراتب و درجات در این عالم است نه در آن عالم. و در آن عالم وجوب محض است یا امتناع محض و درجات اهـل خـیر درجه‌ای بالای درجه و درکات اهل شر درکه‌ای شـیب درکـه [درکـه و درجـه] از مـیان برگیرند و می‌گویند چون نفس انسانی از جسم مفارقت کُند از دو حال بیرون نیست، یا از امکان با وجوب که آن خدا و خدایی است رسد و یا به امتناع که عدم جاودانی است افتد.

[§۲۳۵] بهری انکار این می‌کنند و می‌گویند: معلوم است که در روزگار پیغمبر مردم را با بهشت خواندند مشروط به آن که تن و مال از دست هـادهند. و بـعد از آن بـا عـلم[2] خواندند مشروط به آن که تن و مال و غضب و شهوت از دست هادهند. بعد از آن با کسی خواندند مشروط به آن که تن و مال و شهوت و غضب و علم و عقل از دست هادهند. و بعد از آن با خدای خواندند مشروط به آن که خودی خود به یکبار از دست هادهند و تن و مال و شهوت و غضب و علم و عقل در آن مستغرق کنند[3].

[§۲۳۶] و معلوم است که این دعوت‌ها از روی شکل هر چهار یکی نیست میان هر یک تفاوت بسیار است و مقصود از این دعوت‌ها نجات خلایق عالم بوده است و هست و آن که تا به قبول آن از امکان با وجوب رسند و از اضافات به حقایق اضافات و از حقایق اضافات به حقیقت مطلق.

[§۲۳۷] و هم معلوم است هر کس که در آن دعوت کـه بـه وقت خـود بـا او تـقریر کرده‌اند قبول و تسلیمی داشته است، <به نجات و کمال او حکم کرده‌اند. و ایشان همه در قبول و تسلیم >[4] بر درجهٔ متساوی نبوده‌اند بلکه در درجات متفاوت. [حال] اگر این

---

۱. ت: + و نیز مبداء آنست که بدانند با کسی باید بود و معاد آنکه با آن کس باشند که باید بودن.

۲. م: تعلیم.

۳. عبارت در همهٔ نسخ به استثنای «م» و «ت» مغلوط و مقدم و مؤخر است.

۴. ق، ن، س، و: ندارد.

درجات از میان برگیرند و مطلق به آن آورند که هر که دفعة واحدة از امکان با وجوب رسد فَبِها وَ نَعم و الّا بامتناع افتد، بباید دید که چه لازم آید!

[§۲۳۸] و قسمت خلایق خود بیرون از این دو نیست: مُحقّان‌اند و مبطلان. و مبطلان در امتناع بمانده‌اند و ممکن نیست که با وجوب رسند و محقان قویّان‌اند و ضعیفان. قویّان اهل وحدت‌اند و به حقیقت از وجوب نیفتاده‌اند تا حاجت رسیدن به آنجاشان باشد، و ضعیفان اهل ترّتُب‌اند و اهل ترّتُب به درجات از امکان با وجوب رسند و نه به دفعة واحدة و رسیدن بهری از امکان با وجوب آن باشد که به تبرّا از اهل باطل جدا شوند و به توّلا[1] در جماعت امام حق آیند و امر او را لذکره‌السّلام تسلیم کنند، صابراً لقضائه راضیاً لَحُکمه، و بهری آن که نیّةُ المؤمن خیرٌ مِن عَمَله[2].

[§۲۳۹] و چون در این عالم خیر کلی و جزوی هست و شرّ کلی و جزوی، و مردم [۶۱] به یکبار به خیر کلی یا خیر جزوی، یا شرّ کلی یا شرّ جزوی مشغول نه‌اند، و هر یک یا در امور خیر در درجه‌ای‌اند یا در امور شرّ در درکه‌ای، و در آن حال که مرد از این عالم مفارقت کند حشر او در معاد به آن کنند که نفس او در آن حالت که از بدن مفارقت می‌کرد به آن مایل بود و آن را دوست می‌داشت. پس چون توان گفتن که در آن عالم درجات و درکات نیست، نه، که درجات است و درکات؛ درجات نیکان درجه‌ای بالای درجه تا اَعلی عِلیّیّن و درکات بدان درکه‌ای شیب درکه تا به اسفل سافلین.

[§۲۴۰] و [گرنه] به این فتوی که شما می‌کنید هر که شرّ جزوی کند از زمرهٔ آنان باشد که شرّ کلی کرده باشد و خیرات جزوی را به عین و اثر هیچ فایده نباشد و لازم آید که عفو و فضل او تعالی از جملهٔ خلایق عالم بیرون از یک کس که حجّت باشد یا به مثابت حجّت از دیگران همه زائل ماند. چون حال خلایق این باشد، نه قصد ایشان را به اعمال خیر اثری تصوّر توان کرد و نه شفاعت نیکان را در باب ایشان محلی توان نهاد.

---

۱. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ تولاّ و تبرّا و جایگاه آن در کلام اسماعیلی بنگرید به: نصیرالدین طوسی، رسالهٔ تولا و تبرا به انضمام آغاز و انجام و مطلوب المؤمنین، تصحیح و ترجمه انگلیسی جلال بدخشانی، لندن، ۲۰۱۱.

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: سیوطی، جامع، ج ۶، ص ۷۶۰؛ کلینی، کافی، ج ۳، ص ۱۳۷؛ قاضی نعمان، المجالس و المسائرات، تونس، ۱۹۷۸، ص ۵۲۰.

[§۲۴۱] و این که می‌فرماید تعالی و تقدّس: اگر رعیتی باشد به خود در بدکردار، و در جماعت امام حق[1] باشد، بیامرزمشان و اگر رعیتی باشد به خود نیکو کردار، و در جماعت امام حقّ نباشد، نیامرزمشان. سخنی مجازی باشد، نعُوذُ باللّه منه[2].

[§۲۴۲] و آن که بهری را تصوّر این است که نفوس را پس از مفارقت بدن <در آن عالم >[3] تَعَیُّن و امتیاز نیست، نه چنان است، زیرا که فعل و ادراک نفس در عالم به مشارکت قوّت متخیله که میان قوّت‌های جسمانی و روحانی متوسط است می‌باشد و بعد از مفارقت بدن هیأتی از آن با نفس باقی[4] همی‌ماند. هم بر مثال آن اینجا در خواب حال‌های گوناگون می‌بیند به واسطهٔ خیال و این بصر جسمانی؛ ارواح هم در آن عالم بر این مثال، به واسطه هیأت خیال چیزها و حال‌ها بینند و از حال خود و غیر خود باخبر باشند.

[§۲۴۳] حال ارواح نیکان در عالم آخرت چنان باشد که کسی خوابی در غایت خوشی و خرّمی بیند و در مقام سرور و لذّت و بهجت می‌باشد. و حال ارواح بدان چنان که کسی خوابی به غایت آشفته و سهمناک می‌بیند و در مقام خوف و هراسی هر چه عظیمتر، پریشان و مضطرب می‌باشد. و تفاوت این است که خواب ساعتی یا چند ساعت باشد و آن حالی همیشگی و جاودانی.

[§۲۴۴] و در غفلت مردم از عالم معاد چنان که مثلاً یکی را سکته گیرد و پندارند که بمرده است، در خاکش نهند و او نمرده باشد و در زیر خاک از آن حالت دژْهَراسَدْ و حس او بیاید [۶۲] که کجاست، و توان دانست که چون استنشاق هوا بدو نرسد چقدر زنده بماند. و با آن که داند که جسم آلتی عاریتی است که اگر از آن ورطه خلاص یابد امکان دارد که هم در آن حال که خلاص یافته باشد یا به روز چند دگر هلاک شود و این آلت به عاقبت فانی خواهد شد و نفس به ضرورت از آن مفارقت خواهد کرد. و ببین که

---

۱. ت: وقت.

۲. احتمالاً از فصول حسن علی ذکره السّلام (د: ۵۶۱ ق.) طوسی در کتاب حاضر (بندهای ۳۵۵ تا ۳۶۰) از نوشته‌های او اقتباس می‌کند.

۳. فقط در «م».

۴. م: ندارد.

به یک ساعت نقصانی که بر آن آلت عاریت می‌بیند چه مایه غم و الم و حسرت و جَزَع و فَزَع و اضطراب و قَلَق[۱] بر او مستولی می‌گردد. پس آنجا که عین نقصان ابداً و سرمداً ملازم عین ذات خود بیند حسرت و ندامت او چند توان بود! نعُوذُ باللّه مِن الحَسرت العُظمی و النَدامة الکُبری.

[۲۴۵§] و اگرچه این نقصان در این وقت که در این عالم است همچنان ملازم عین ذات او است، اما او به سبب استعمال حواس ظاهر و باطن، حس <و اِلم آن جهل بنمی‌تواند یافت و راست که مقارنت نفس از جسم سلب شد آن حواس بمی‌یابد و الم آن جهل بمی‌داند >[۲]. و مثل او چنان است که کسی در برف می‌رود و پای‌هایش از سرما بشده باشد، اما تا حرکتی می‌کند از آن سرما خبر ندارد و چون با خانه گرم آید و از آن حرکت‌ها ایستد، آن الم به تدریج اثر می‌کند تا به آن رسد که هر دو پایش بافْتَد. نعُوذُ باللّه منه.

[۲۴۶§] امّا حال دنیا و آخرت آن که دنیا لفظی است از دُنُوّ و اَدْوَن و دَنی مشتق. دُنُوّ نزدیکی و اَدْوَن شیب‌تر و دَنی بی قدر، یعنی حواس مردم به آن نزدیک، و آن به حواس مردم. شیب‌تر یعنی درکهٔ اسفل و بی قدرتر، یعنی حالات خسیس عدمی فانی. وآن که این آسمان و زمین و آباء و اُمّهات و فوق و تحت و قُدام و خلف و یمین و یسار و طول و عرض و عمق و در و دیوار و اشجار و اَنهار و ازهار[۳] و زر و سیم و مال و مواشی را دنیا و دنیائی می‌خوانند از آن است که عالم محسوس است و حس ما به آن و آن به حس ما نزدیک و اگر نه دنیا هیچ از این نیست اصلاً و البته.

[۲۴۷§] بل دنیا کون مشابهت است که آنجا محق و مبطل و صدق و کذب و حق و باطل و صادق و کاذب، خیر و شر و شریر و خیّر همه همسر نماید. حالتی که در آن حالت همه متباینات متشابهات باشد و مرد چنان متحیّر و از حقایق محجوب که اینها که گفته شد هیچ از یکدیگر باز نتواند شناخت و میان هیچ‌یک از این همه تمییز نتواند کرد [۶۳].

[۲۴۸§] و آخرت کون مباینت است که آنجا حق و باطل و محقّ و مبطل و صادق و کاذب و صدق و کذب، خیر و شرّ و خیّر و شریر همه از یکدیگر جدا باشند، حالتی که در

---

۱. م: ندارد.　　۲. ن، س، و: ندارد.　　۳. م: ندارد.

آن حالت همه متشابهات متباینات باشد و <حق از باطل و مُحِقّ [از مُبطل] به معرفت الهی روشن و معیّن >[1].

[§۲۴۹] پس آمدن مرد در دنیا آن است که حقایق اشیاء بر او مُشْتَبه شود و فطرتش به مخیّلات فاسده و موهومات کاذبه متبدّل گردد و بیرون شدنش از دنیا و رسیدن به عالم آخرت آن که این حیرت و ظلمت و ضلالت از پیش نفس او برخیزد و فطرتش از مخیّلات فاسده و موهومات کاذبه مجرّد باز شود و حقایق اشیاء به اجابت این دعا که: «أرِنا الأشیاء کَماهی»[2]. نظر بصیرت او را تجلی کند و از میان این همه متقابلات احوال فرق و جدایی تواند کرد به صواب.

[§۲۵۰] و نیز دنیا و آخرت همچو حال طفل و بالغ است یا همچون حال دیوانه و عاقل، که طفل را چیزها در خیال آید که آن را هیچ اصل و فرع نباشد مثلاً صورت در آینه بیند و پندارد که آن صورت موجود است همچو او، و نه حال طفولیت خود[3] داند و نه حال بلوغ. و بالغ داند که آنچه طفل داند و بیند همه خیالات بی‌اصل است و او هم حال بلوغ خود داند و هم حال طفولیت طفل. و دیوانه چیزهای هست را نیست بیند و چیزهای نیست را هست. و عاقل چیزها را چنان بیند که باشد، چه در نیستی و چه در هستی.

[§۲۵۱] و هر که در بدو خلقت فطرت او به مخیّلات فاسده و موهومات کاذبه متبدّل نشده باشد، اگرچه به حکم شکل و اضافه چنان نماید که در دنیا آمده است، اما به حکم معنی و حقیقت در دنیا نیامده باشد. و نمایش آن که در دنیا آمده آن باشد که او از آخرت به دنیا و از حقیقت به اضافه و از وجوب به امکان [باز] می‌گردد. تا همچنان که آنجا کامل فی ذاته است، اینجا مُکمِل لغیره باشد و اِکمال و اِستکمال ناقصان کند به کمال. بیت:

برگذشتی زان مکان کایزد در او امکان نهاد
وز وجوب اکنون نظر در عالم امکان تراست[4]

---

۱. م: عبارت مغلوط و مقدم و مؤخر است؛ ت: تحقق حق و ابطال باطل به معارف الهی روشن و معین.
۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: ونسینگ، معجم المفهرس، لیدن، ۱۹۴۳، ج ۴، ص ۷۳.
۳. م: ندارد.
۴. احتمالاً از سروده‌های خواجه.

[§۲۵۲] و بر این تقدیر کسی باشد که اگرچه معاینه می‌بینند که در این عالم است، هرگز[1] در دنیا نیامده است به حقیقت. و کسی باشد که اگرچه معاینه می‌بینند که او از این عالم مفارقت کرده است، نه، هرگز از دنیا بیرون نشده است و نخواهد شد. و کسی هست که از دنیا روی به آخرت نهاده است و کسی هست [۶۴] که از آخرت روی با دنیا نهاد است. والسّلام.

[§۲۵۳] **و این که مرد از کجا آمد؟** از عالم امر الهی به کون وجود مجاز و مشابهت عام خلقی. که آنجا همهٔ آفرینش دلایل‌اند بر او تعالی و تقدس: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾ [زخرف (۴۳): ۸۷]، ﴿وَإِن مِن شیءٍ إلّا يُسَبِّح بِحَمْدِهِ﴾ [اسراء (۱۷): ۴۴]. ﴿ولِلّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِی السَمَاوَاتِ وَالاَرْضِ طَوعاً و كَرهاً﴾ [رعد (۱۳): ۱۵].

[§۲۵۴] **و به چه آمد؟** به آن که تا از این مشابهت عام خلقی به مباینت خاص امری رسد. ﴿اَلا لَهُ الخَلقُ وَالأَمْرُ﴾ [اعراف (۷): ۵۴]، به آن کون که آنجا یک متوسط دلیل[2] است بر او تعالی و تقدس و آن یک متوسط مظهر عقل اوّل، آنجا که از اقرار اوّل که: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مِنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللّهُ﴾ [زخرف (۴۳): ۸۷] به اقرار دویم رسد که ﴿انّ اللّهَ مَوْلَى الذّينَ آمَنُوا و أنّ الكَافِرين لامَولَى لَهُم﴾ [محمّد (۴۷): ۱۱].

[§۲۵۵] **و کجا خواهد شد؟** به آنجا که این نظر عام خلقی و آن نظر خاص امری هیچ یک بر او تعالی دلیل نباشد، و او تعالی دلیل خود باشد و بس:

ألا كُلُّ شیءٍ ماخَلا اللّه باطلُ
و كلُ نَعيمٍ لامحالة زايلُ[3]

[§۲۵۶] و کون اوّل کون مبدأ است که آنجا به حکم آفرینش عالم خلقی شهادت عام اضافی محقق می‌شود و دلایل فعل او تعالی که آثار قدرت او تعالی است بر او دلیل می‌شود. <و کون دوم کون وسط است که آنجا به حکم آفرینش عالم امری شهادت

۱. و: یک سطر افتادگی دارد. ۲. م: یک سطر افتادگی دارد.
۳. از سروده‌های لبیب ابن ربیعه. بنگرید به: شرح دیوان لبیب، کویت، ۱۹۶۲ و صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۷۵ ق، ج ۴، ص ۴۱.

خاص حقیقی محقق می‌شود >[1] و دلایل قول او تعالی که آثار علم او تعالی است بر او دلیل می‌شود. و آنجا به واسطه مظهر عقل اوّل که همهٔ دلیل‌ها به آن یک دلیل می‌آید و همهٔ مثال‌ها به آن یک مثال، نظر عام مشابهت به تعلیم خاص مباینت متحد می‌شود. و کون سوم کون معاد است که ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيابَهُمْ﴾ [غاشیه (۸۸): ۲۵]، <آنجا وحدت محض است و هویت بی‌شریک، و شهادت عام خلقی و شهادت خاص امری هر دو مرفوع >[2]: ﴿اَلالَهُ الخَلقُ وَالأَمْرُ﴾ [اعراف (۷): ۵۴] و آنجا نه نظر عام مشابهت کار دارد و نه تعلیم خاص مباینت: بِکَ عرفَتُکَ وأنتَ دَللتَنی عَلی نفسِکَ وَلولا أنتَ لَم ادْرِما انت[3].

[§۲۵۷] **امّا حشر اجساد و حشر ارواح:** حشر اجساد به چند گونه است: یکی اتصال آخر قوّت انعقادی به اوّل قوّت نمائی که حشری است انعقادی را، و اتصال آخر قوّت نمائی به اوّل قوّت حیوانی که حشری است نمایی را، و اتصال آخر قوّت حیوانی به اوّل قوّت انسانی که حشری است حیوانی را، و اتصال آخر قوّت انسانی به اوّل قوّت ملکی که حشری است انسانی را.

[§۲۵۸] و نیز نفس ناطقه ممیزه انسانی به اضافه با عقل به مثابت جسد است، و نفس خیالی به اضافه [۶۵] با نفس ناطقه به مثابت <جسد است، و نفس حیوانی به اضافه با نفس خیالی به مثابت جسد است >[4]. و بر این تقدیر اتحاد نفس حیوانی با نفس خیالی و از آن نفس خیالی با نفس ناطقه انسانی و از آنِ نفس ناطقه انسانی با عقل ـ هر یک با ماورای او ـ حشر جسدانی باشد.

[§۲۵۹] و نیز جسم آلت کمال نفس است و نفس را که به اوّل وَهْلَه ضعیف می‌باشد در طلب کمال خود از توسط او چاره نیست واکتساب فضایل و کمالات او به واسطه جسم می‌باشد. و مقصود از وجود جسم خود همین است. و هر وقت که این آلات

---

۱. م: ندارد.

۲. شکل صحیح جمله فقط در «ت»، در سایر نسخ عبارت مقدم و مؤخر است.

۳. منسوب به حضرت علی علیه‌السلام. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۵۴ و قمی، مفاتیح‌الجنان، تهران، ۱۳۹۸ ق، ص ۱۸۶. برای روایاتی به همین مضمون بنگرید به: نصیرالدین طوسی، سیروسلوک، لندن، ۱۹۹۸، ص ۴۳.

۴. م: جسد است نفس جسدانی به اضافه با نفس ناطقه به مثابت جسد است نفس حیوانی...

جسمانی مناسب آثار روحانی شود، یعنی نفس را که علوم و قبول فواید به واسطهٔ حواس روی می‌نماید چون به تأمل محسوسات و مرکبات تصور صُور معقولات حاصل کند، حشر جسدانی ببوده باشد به حکم معنی و حقیقت. هم جسم به نفس به کمال رسیده باشد و هم نفس به فایده‌هایی که از جسم اکتساب کرده باشد کامل گشته، و هر دو یکی بوده یعنی جسمانی روحانی شده.

[§۲۶۰] و برجمله هر حرکت فکری و قولی و عملی که از خلق صادر شود، یا موجب ثواب او باشد یا موجب عقاب او و از آن افعال[۱] بدنی و روحی حشر او کنند و در معاد همان با پیش او آورند. آنچه موجب ثواب او باشد در صورتی محبوب [او] نیکو چون فرشته به او[۲] نموده و همراه سازند تا ابدالابدین. و آنچه موجب عقاب او باشد در صورتی نامرغوب [و] زشت چون دیو: اِنّما هِی أعْمالکُم تَرُّد إلَیکُم[۳]. <بر سرش آورده و همراه سازند تا اسفل سافلین. >[۴]

[§۲۶۱] و نیکان به لذت: فاعْمل عَمَلاً یَسرّک ان تَراه، مُلتَذْ باشند و بدان به الَم: ﴿نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَیْرَ الّذی کُنّا نَعْمَلُ﴾ [اعراف (۷): ۵۳]، متألم.

[§۲۶۲] **امّا معاد که به جسمانی است یا به روحانی**: اهل تضاد را به حکم: ﴿مایُبْدِیءُ الباطِلُ وما یُعِیدُ﴾ [سبا (۳۴): ۴۹]، نه مبدأ است و نه معاد. نه به جسمانی و نه به روحانی. و اهل ترتّب را هم مبدأ است و هم معاد، هم به جسمانی و هم به روحانی. و اهل وحدت را از آنجا که حقیقةُالحقایق است، نه مبدأ می‌توان گفت و نه معاد. نه به جسمانی و نه به روحانی. زیرا ایشان به حقیقت از عالم وحدت الهی نیفتاده‌اند تا رسیدنشان به آنجا حاجت باشد. اما از آنجا که اکوان اضافی است ـ به اضافه با این اکوان، هم مبدأشان هست و هم معاد. هم به جسمانی و هم به روحانی. زیرا اگرچه به حقیقت در این اکوان نیامده‌اند اما به حکم اضافه آمده‌اند.

---

۱. م: ندارد. ۲. م: یک سطر افتادگی دارد.

۳. منتج از آیهٔ شریفه قرآن: تین (۹۵): ۵. نیز بنگرید به: طوسی، آغاز و انجام، صص ۱۲ـ۱۸، و صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ترجمه فارسی محمد خواجوی، تهران، ۱۴۰۴ ق. صص ۱۰۰۸ـ۱۰۲۸.

۴. م، ت: ندارد.

[§۲۶۳] **امّا حشر ارواح:** این جسم مردم جان مردم را همچون گوری است و هر نفس که میل و اشتیاق او به عالم جسم و طبیعت باشد و به دست شیاطین شهوت و غضب اسیر [و] از امر او تعالی غافل، به حکم حقیقت مرده مرگ جهالت باشد، در لَحد جِسم مُظْلَم افتاده و به شهوات هوای هاویه گرفتار [۶۶] شده.

[§۲۶۴] الحَشرُ، حَشْرُ انفُسهم المیّتة بموت الجهالة، النائمة فی الحاد الاجساد المظلمة بشهوات الاهواء الهاویة[۱]: پس او را به نَفْخِ صُور قیامت یعنی ندای دعوت قائم لذکره‌السّلام از گور جسد برانگیزند، یعنی در او هراسند و به روح ایمان زنده باز کنند: ﴿اِسْتَجیبوا للّهِ و لِلرَّسُولِ إذا دَعاکُم لما یُحِییکُمْ﴾ [انفال (۸): ۲۴] والسّلام وَالْحمدُ للّهِ رَبِّ الْعَالمین.

تصوّر بیست و دوم
در تهذیب اخلاق

[§۲۶۵] اوّلین قدم که در راه کسب کمالات نفسانی نهند و به واسطه آن استعداد قبول موادّ عقلانی یابند و از آن مقام علی‌التدریج به درجه، امام‌شناسی که خداشناسی است رسند، تهذیب اخلاق است. از برای آن <که در اوّل که اجساد بشری قابل نفوس جزوی می‌شوند >[۲] و نفوس جزوی در اجساد و بشری تصرّف می‌کنند نفس[۳] به غایت ضعیف می‌باشد و غلبه با دست قوّت‌های حسّی و خیالی و وهمی می‌افتد و چندان که اجساد قوی‌تر می‌شوند، حواس غالب‌تر می‌گردد و سُورت و غلبهٔ این <قوّت‌ها >[۴] زیادت می‌شود و نفس به این سبب از فعل خاص خویش که اِحاطت اوست به معلومات و جَولان او در فضای معقولات محجوب‌تر می‌ماند و تا اخلاق مهذّب نشود و جوهر نفس از قوای طبیعی و شوائب بهیمی و وساوس عادتی و نوامیس امثله مجرد نگردد، نه صلاح دنیا حاصل آید و نه نجات آخرت متوقع باشد.

---

۱. احتمالاً از فصول مقدس علی ذکره السّلام و یا از منشآت خواجه.

۲. م: ندارد. ۳. م: ندارد. ۴. ت: خیالها.

[§۲۶۶] چون کلّ اخلاق و معاملات در هر روزگاری به پیوستگی به امر مُحِقّ وقت لذکره‌السّلام به نیک بوده است و به گسستگی از امر او لذکره‌السّلام ببد، اصل تهذیب اخلاق بفرمان محق وقت بودن است و به او تسلیم خالص بکردن، زیرا که[۱] نتوان دانست که هر محق در هر وقت مردم را به کدام اخلاق تربیت فرماید و مصلحت ایشان در چه بیند. و به این سبب اگر بر اخلاق و عادتی که[۲] محققی بر آن رخصت و اجازت داده باشد [نباید] چنان هاایستد که چون محققی دیگر به خلاف آن اشارتی کند و مصلحتی بیند آن حکم به خود هانگیرد و در اضطراب آید و آن اضطراب سبب اعتراض گردد و آن اعتراض ادا به استحالت کند. نعُوذُ باللّه منه.

[§۲۶۷] و همچنان که در عالم خلقی انسان را استقامت قامت حاصل آمده است و او به این استقامت از دیگر حیوانات ممتاز گشته، می‌باید که او را در عالم امری استقامت نفس به قبول دین حق حاصل آید تا به آن استقامت از مردم که به مردم ماند و به حقیقت نه مردم باشد، [۶۷] ممتاز گردد. وآن استقامت فکر حق است و قول صدق و عمل خیر و هر سه با فرمان امام وقت لذکره‌السّلام پیوسته دارد.

[§۲۶۸] و هیچ‌کس به خودی خود نه استقامت در خود[۳] تواند آورد نه حقّی بتواند اندیشید و نه راستی بتواند گفت و نه عمل خیری بتواند کرد الّا [که] به فرمان او لذکره‌السّلام [و یا که] آن فرمان به تأیید او لذکره‌السّلام به کسی پیوندد و یا به تعلیم معلمی[۴] که به تأیید او لذکره‌السّلام مخصوص گشته باشد.

[§۲۶۹] و از سخن‌های معلم کلّی یکی آن است که اصل و سرمایهٔ همهٔ اخلاقِ نیک، دوستی امام وقت است لذکره‌السّلام. و نشان [آن] او را دوست داشتن و خود را دوست نداشتن است. <زیرا که هر کس که او به مثقال ذرّه‌ای خود را دوست دارد او را لذکره‌السّلام دوست نداشته باشد، >[۵] زیرا که هر که دوستی او را با دوستی خود برآمیزد آن دوستی نه خالص او را لذکره‌السّلام باشد و چون نه خالص او را باشد هانپذیرد.

---

۱. م: یک سطر افتادگی دارد. ۲. م: + هم. ۳. م: وجود.
۴. ت: معلم کلی. ۵. م: ندارد.

[§۲۷۰] پس قوی‌تر بنیادی که در تهذیب اخلاق نهند آن است که خود را دوست ندارند و [اطاعت] اوامر و اشارات امامان حق لذکرهم‌السّلام [را] ـ که ایشان سبب و علت وجود همهٔ کاینات و موجودات‌اند، از جسم و روح منزّه و به هر دو محیط، وَلَو خَلَت الأرضُ مِن امامٍ ساعةً لَمادَتْ بِاَهلها[1] در شأن ایشان ـ لازم [شمردند].

[§۲۷۱] و اعتقاد بندگان، بی هیچ شک و شبهه، بل از سر یقین صادق مُعتَمَدٌ علیه، آن که به یک نظر رحمت که ایشان فرمایند و به دامن قبول که بر تضرع و استغفار خلایق اوّل و آخر پوشند، گناه و خطای ایشان آمرزیده شود و سیّئات ایشان به حسنات مبدل گردد.

[§۲۷۲] و به سوی آن که تا بندگان دانند که در خود به غلط نباید افتاد و از خداوند چون بباید ترسید و او را چون تسلیم باید کرد و خود را چون باید شناخت [اشاراتی] بر الفاظ مقدّس رانده‌اند ـ و از غایت رحمت بر بندگان و تنبیه ایشان، بر خود حواله فرموده‌اند ـ موازناتی است در افکار و اقوال و اعمال <تا > بندگان <مطیع دانند که ایشان از آن منزّه‌اند و متعالی، و آن همه به سوی بندگان >[2] فرموده‌اند تا ایشان را از خواب غفلت درْهَراسانند و از مرگ جهالت خلاص دهند و به روح ایمان زنده باز کنند.

[§۲۷۳] و هر اشارتی از آن به کفهٔ میزانی نهند و فکر و قول و عمل خود را با دیگر کفه، تا اگرچه ها بَر اِزایِ فرمان امام لذکره‌السّلام خود ممکن نباشد، ها بَرِ اِزای خود، خوف و خشیتی در نفس پدیدار آید و به قوت آن همهٔ رؤسای ابالسه و شیاطین که استعلا و طُغیان، استکبار و عصیان [۶۸] و استغناء و نسیان نتایج و آثار ایشان باشد مقهور گردند و احزابشان منهزم و خرد فرشتگی چیره گردد و نفس را از این اشارت مقدّس که: ﴿اِنَّ اِلَیْنا اِیابَهُمْ، ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا حِسَابَهُم﴾ [غاشیه (۸۸): ۲۵ـ۲۶] نسبتی حاصل آید.

[§۲۷۴] مثلاً در خویشتن دوستی و آن که از ستایش دروغ خرّم گردند و از نکوهش راست برنجند [می‌باید که] در این کلمات مقدّسه که می‌فرماید لذکره‌السّلام اندیشه کنند:

> یا اِلَهی لَوْ بَکَیْتُ اِلَیکَ حَتّی تَسْقُطَ اَشْفارُ عَینی، وانْتَحَبْتُ [لَکَ] حتّی یَنْقَطِعَ صَوْتِی، وَقُمْتُ لَکَ حتّی تَیْبَسُ قَدَمای، و رکعَتُ لَکَ حتّی یَنْخَلِعَ صُلْبی، وَسَجَدتُ لَکَ حتّی

---

۱. حدیث نبوی؛ بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، صص ۳۳۲ـ۳۳۴.

۲. م: ندارد.

تَتَفقّاء حَدَقَتایَ، وَاکَلْتُ تُرابَ الارْض طُولَ عُمری، وَشَرِبْتُ ماءِ الرَّمادِ آخِرَ دَهْری، ثـم ذکرتُکَ فی خِلالِ ذلکَ حتّی یَکِلَّ لسانی، ثمّ لَمْ اَرْفَعْ طَرْفِی إلی آفاقِ السَماء اسْتِحیاءً مِنْکَ، مااسْتَوْجَبْتُ بِذَلکَ مَحْوَ سَیِّئةٍ واحِدَةٍ مِن سَیّئاتی[1].

یعنی ای خدای من، اگر بگریم در پیش تو تا آن‌وقت که بیفتد مژک‌های چشم من، و زاری کنم به سوی تو تا آن وقت که وابُرّد آواز من، و بر پای بایستم به سوی تو تا آن وقت که بخوشد هر دو پای من، و رکوع کنم به سوی تو تا آن‌وقت که از هم بشود مـهرهای پشت من، و سجود کنم به سوی تو تا آن وقت که بدرآید هر دو سیاهی دیده من، بخورم خاک زمین همه عمر و بیاشامم آب خاکستر تا به آخر روزگارم، و در میان این همه تو را یاد کنم تا آن وقت که زبانم گنگ بباشد، پس چشم به کرانه‌های آسمان برندارم از شرم تو و سزاوار نباشم که یک بدی از بدی‌های من سترده شود.

[§۲۷۵] همچنین در کار جاه و مال و آن که از خدای تعالی چه باید خواست:

اَللّهُمَّ صَلِّ علی مُحَمَّدٍ وَآله: <وَاکفِنِی مایَشغَلُنِی عن الاِهتِمامِ بِه وَاستَعمِلنی بِما تَسألُـنی غَداً عَنهُ وَاستَفرِغْ اَیّامی فیما خَلَقتَنی لَهُ > وَأغْنِنِی وَاَوسِعْ عَلَیّ فی رِزْقی وَلاتَفْتِنّی بالبَطْر وَأعِزّنی وَلاتَبْتَلنی بالکِبر. وَعَبِّدنی لَکَ وَلاتُفْسِدْ عِبادَتی بالعُجْب وأجْرِ لِلناسِ عَلی یَدی الخَیر ولاتَمْحَقْهُ بالْمنّ وَهَبْ لی مَعالی الاخلاقِ واَعْصِمْنی مِن الفخْرِ وَلاتَرْفَعنِی فی الناسِ دَرَجَةً إلاحَطَطتَنی عِنْدَ نَفْسی مِثْلَها ولاتُحْدِثْ لی عِزّاً ظاهراً إلا أحْدَثتَ لی ذِلَّةً باطِنَةً عِندَ نَفسِی بِقَدْرِها[2].

یعنی یارب صلوات ده بر محمد و آلش: <و کفایت کن مرا آنچه مشغول کـند مـرا اندیشه کردن به آن و هاکار دار مرا در آنچه بپرسی مرا فردا از آن و ببرد از روزگار من در آنچه بیافریده‌ای مرا به سوی آن >[3] و توانگرم کن و روزی بر من فراخ گردان و درآنم به فتنه میفکن به بَطْر و عزیزم کن و در آنم مبتلا مکن به کِبْر و بنده توأم کن و تـباه مکـن عبادت من به عُجْب [۶۹] و بران به سوی همه کس بر دست من نیکی، و آن را نیست

۱. صحیفهٔ کامله سجادیه، دعای ۱۶، بند ۳۰.

۲. صحیفه کامله سجادیه، دعای ۲۰، بند ۳ـ۴.

۳. ت: متن عربی و ترجمه آنها با سایر نسخ تفاوت دارد ولی چون مفهوم یکی است از تکرار خودداری شد.

مگردان به منّت نهادن. و ببخش مرا معالی اخلاق و در آنم نگاه دار از فخر، بلند مکن در میان مردم درجه‌ای إلّا که فرو نهی مرا از [آنجا] که منم درجه‌ای مانند آن، و تو باز مکن مرا عزّی ظاهر الّا که تو باز کنی مرا ذلّتی پوشیده آنجا که منم به قدر آن.

[§۲۷۶] و همچنین در معامله با خلق خدای:

اللّهُمَّ صَلِّ علی مُحَمَّدٍ وَآلِه: وَسَدِّدْنی لأن أعارِضَ مَن غَشّنِی بِالنّصح وَأجْزِی مَنْ هَجَرَنی بِالبِرِّ وَاُثیبَ مَنْ حَرَمَنی بِالبذْلِ وَأکافئَ مَنْ قَطَعَنی بِالصِّلةِ وَاُخالِفَ مَن اغْتابَنی إلی حُسْنِ الذکر وَأنْ أشکُرَ الحَسَنَةَ وَاُغْضِیَ عَنِ السیّئة[1].

یعنی بارخدایا صلوات ده بر محمد و آلش: و راستی آنم ده که به نصیحت پیش آن کس آیم که به خیانت با پیش من آمده باشد و جزا دهم آن کس که از من بریده باشد به نیکی، و ثواب دهم آن کس را که مرا محروم کرده باشد به بخشش، و مکافات کنم آن کس را که از من بریده باشد به پیوستن، و یاد آن کس کنم به نیکی که در پی من بدگویی کند و شکر کنم نیکویی را و چشم بر هم نهم از بدی.

[§۲۷۷] و همچنین در میل به دوست و قصد بدشمن:

اَللّهُمَّ صَلِّ علی مُحَمَّدٍ وَآل مُحَمد، وَارْزُقْنی التَّحُفُّظَ مِن الخطأ وَالاحْتِراز مِن الزَّلل فِی حال الرضا وَالغضَب حَتّی أکونَ بما یَرِد عَلیّ منهُما [وَما سَواهما] فی الأَولِیاء وَالأَعْداء بِمَنزلة سواء عاملاً بطاعَتِکَ مُؤثراً إرْضائَکَ حَتّی یأمن عَدُوّی مِن ظُلْمی و جَوری ویئَس ولِیِی مِن میلی و انحَطاطِ هوائی[2].

یعنی بارخدایا صلوات ده بر محمد و آلش: و روزی کن مرا نگاه داشتن از خطا و باز ایستادن از زلل در دنیا و آخرت و در حال خوشنودی و خشم. تا از آنچه بر من آید از آن و آنچه بیرون از این هر دو است در دوستان و دشمنان، به منزلتی راست باشم کار کننده به طاعت تو و برگزینندهٔ رضای تو تا ایمن باشد دشمن من از بیداد و جُور من و ناامید شود دوست من از میل من و افتادن هوای من.

[§۲۷۸] و ایــن چــند کــلمه از کــلمات قــدسی کــه در صــحیفهٔ کـامله مـی‌فرماید

---

۱. صحیفه کامله سجادیه، دعای ۲۰، بند ۳ـ۴.

۲. صحیفه کامله سجادیه، دعای ۲۲، بند ۱۳.

لذکره‌السّلام، و صد هزار هزار دریاهای نور که در آن کتاب بزرگوار از کلمات مقدّسه موج می‌زند، اثری است اینجا از جهت اساس تهذیب اخلاق ثبت افتاد و باقی [چون] طالبان حق طلب کنند بیابند إن‌شاءاللّه.

[§۲۷۹] وهم از سخن‌های معلم کلّی است که اگر متعلم إتَّقُوا اللّه را که بر روی ناخنی بتوان نوشت به قاعده کند، کل مکارم اخلاق با جمله معاملاتی که اوّل میان خود و خدای و آخر میان خود و خلق خدای نگاه باید داشت و شرح و تفصیل آن در مضمون مجلدات بسیار نگنجد، او را حاصل شود.

[§۲۸۰] مثلاً چون این خدا ترسی در فکر به قاعده کند، فکر که انبعاث شعاع عقلانی است که از نفس ناطقه انسانی برمی‌خیزد به سبب [آن] مناسبت حق گیرد و آن مناسبت حق سبب اتصال نفس او به نور دعوت حق گردد و از قوّت روحانیت آن فرشته‌ای بر فکر او موکّل شود که همیشه فکر او را به حق آراسته می‌دارد.

[§۲۸۱] و چون همین خداترسی در قول به قاعده کند، قول که مظهر معانی فکری است مَثَل معلومات گردد و آن مَثَل معلومات منبع ﴿قُولُوا قَولاً سَدِیداً﴾ [احزاب (۳۳): ۷۰] شود و از قوت روحانیت آن فرشته‌ای بر قول او موکّل شود که همیشه قول او را به صدق آراسته می‌دارد.

[§۲۸۲] و چون همین خداترسی در عمل به قاعده کند، عمل آنچه از فکر بر قول می‌آید از قول ظاهر شود و به واسطه آن به صورت صنایع جسمانی معین می‌گردد و شعار ﴿یُصْلِحْ لَکُمْ اَعْمَالَکُم﴾ [احزاب (۳۳): ۷۱] پذیرد و از قوت روحانیت آن فرشته‌ای بر عمل او موکّل شود که همیشه عمل او را بخیر آراسته می‌دارد.

[§۲۸۳] و هروقت که چنین باشد این کس را فکر حق و قول صدق و عمل خیر که نَردبان پایه معراج عالم آخرت است حاصل آمده باشد. و فکرش عقلی باشد از امر کرده و قولش روحی از عقل کرده و عملش جسمی از روح کرده.

[§۲۸۴] و همچنین مثلاً کسی که بخیل باشد، مرد دعوت او را گوید از چندین مالی که دارای چندین بده، او را از دل برنیاید و چون تکلیفش کنند اگر از خدای نترسد،

مُعترض شود و از دنیا و آخرت برآید. اما اگر از خدای بترسد و رجوع با خداترسی کند و بدهد <اگرچه در اوّل به جبر و اکراه باشد چون یکبار و دوسه بار چنین کند عاقبت سخی شود. >[1]

[§۲۸۵] و همچنین اگر حسد غالب باشد، چون رجوع هم با خداترسی کند داند که در همه عالم هیچ مخلوق به خواست خود به هیچ نعمت و حرمت نتواند رسید إلّا بـه عطائی که خدای تعالی او را به آن اختصاص داده باشد. اندیشه کند که اگر من بر او به آن موهبت و عطیّه که خدای تعالی او را داده است حسد برم، به حسد من آنچه او را روزی کرده است هیچ بنخواهد کاست و چون حسد که از نفس من برخیزد و خواهد که در امور و اعمال او اثر کند ــ و نتواند ــ هرآینه آن حسد به نفس من بازگردد به حکم: النَّارُ تأكُلُ [۷۱] نَفْسَها إنْ لمْ تَجِدْ ما تأكُلُهُ[2] و نفس مرا طعمهٔ خویش کند و ﴿خَسِرَالدُّنیا وَالآخِرَةَ﴾ [حج (۲۲): ۱۱] باشم و به خشم او تعالی گرفتار. [پس] به تدریج خود را از آن بازمی‌دارد و از حول و قوّت خود بیرون می‌آید و اعتماد بر حول و قوت او تعالی می‌کند و آن اندیشه خیر از ضمیر در عمل می‌آورد تا عاقبت به آن رسد که چون نعمت و موهبت بر کسی بیند گوید بارخدایا او را از آن برخورداری ده و مرا همچنان یا زیادت از آن به روزی کن و در دیگر اخلاق مذموم که بر شمردن آن تطویلی دارد.

[§۲۸۶] و همچنین حکما گویند اصلاح اخلاق همچون مداوای طبیب و بیمار است که هر جسد که این اخلاط چهارگانه چون صفرا و سودا و خون و بلغم در او به اعتدال باشد کمال صحّت و قوام بنیت حاصل تواند بود. و اگر یکی از این جمله زیادت شود و یا نقصان پذیرد حلول مرض و سُقْم بر حسب آن زیادت و نقصان در جسد پـدید آیـد و طبیب اجساد به سوی آن باید تا بعد از وقوف بر دلایل و اطلاع بر حقایق ــ مُتَوِکلاً علی اللّه مُبْتَغیاً لِمَرضاتِهِ ــ به حذاقت و مهارت خویش به علاج آن مشغول گردد و زیادت را به نقصان و نقصان را به زیادت متبدل گرداند و امور جسد را به حال استقامت باز آورد.

[§۲۸۷] و طبیب ارواح که تهذیب اخلاق به او خاص باشد به سوی آن باید تا حال

---

۱. فقط در «ت» و «م»؛ ق، ن، س، و: سه سطر افتادگی دارند.

۲. اقتباس از شعری منسوب به حضرت علی علیه السلام؛ بنگرید به: مجلسی، بحارالانوار، ج ۷۳، ص ۲۶۱.

اخلاق که این چهار قوّت از آن با چهار طبایع نهاده‌اند، عزم را با یبوست و نـرمی را بـا رطوبت و سردی[1] را با حرارت و ساکنی را با برودت باز بیند و معلوم کند تا کدام یک غلبه زیادت دارد و چون معلوم شده باشد آن را به ضدش تعدیل کند. مثلاً حِدّت به حِلْم و خِفّت به وَقار و شهوت به عفاف و غضب به رضا و هزل به جد و بُخل به عطا و عِجلت به تأنی و اِمساک به سخا.

[§۲۸۸] و علیهذا القیاس چون همهٔ خُلق‌های نامحمود از شهوت و غضب می‌خیزد بعضی از زاهدان اسلام را چنان هاایستاده است که این دو قوّت را به کلی باطل می‌باید کرد و به این سبب در تعطیل حواس می‌کوشند و در صومعه تاریک می‌شوند و غذا را از خود باز می‌گیرند مگر اندکی، تا به جایی رسد که از ایشان به تعجب باز می‌گویند که فلان زاهد را در غذا، کمال زُهد به غایتی رسیده است که در چندین شبانه روز غذای خود را با چندین مقدار آورده و آن نیز غذای ناموافق چون جُو و کاوَرْس و بلوط و متواتر اللّه اللّه می‌گوید و شوقی عظیم می‌نماید و در میانه از پای [۷۲] درمی‌افتد و از خود بمی‌شود ــ یعنی ما را در این ساعت از مکاشفات غیبی دری گشوده شد و بـا حـضرت صـمدیّت ملاقات جسمانی افتاد ــ و باشد که خلقی بسیار بر متابعت کسی چنین اجتماع کـنند و چیزهای بسیار از کرامات و معجزات به او منسوب گردانند.

[§۲۸۹] سخن اهل حق در این معنی با ایشان این است که حکمت اَلٰهی اقتضا چنان کرد که حواس آدمی آلت طلب کمال نفس او باشد و شما پیش از آن که چشم عقل به آن بینا شود چشم حس باطل می‌کنید. مَثَل شما چنان است که یکی بر اسب نشیند و عزم مقصدی کند و پیش از آن که به مقصد رسد در راه اسب را پِیْ کند و ممکن نباشد که پیاده بتواند رفت و در راه حیران بماند و دَدْ و دامش هلاک کنند، یا به نوعی دیگر هلاک شود. زیرا که غذای صالح که از آن خون صافی در انسان[2] تولد کند و بخار آن خون صافی به مایه قوّت روح حیوانی که مَرکَب نفس انسانی است شود و مزاج را به اعتدال دارد بر خود حرام می‌کنید و غذاهای ناموافق، که از آن خون غلیظ و کثیف تولد کـند و از آن خـون

---

۱. ت: تیزی.
۲. ت: درخشان.

کثیف غلیظ بخار تیره برخیزد و به مایهٔ روح حیوانی شود، می‌خورید تا مزاج به آن از اعتدال منحرف می‌شود و جنون و سودا و مالیخولیا بر شما دست می‌یابد.

[§۲۹۰] و این که شما در آن می‌کوشید که این دو قوّت، یعنی شهوت و غضب [را] به کُلی باطل کنید، بباید دانست که اگر کسی را قوّت غضبی نباشد حمیّتی نباشد و چون حمیّتی نباشد نه در اعداد اقسام مردان آید و نه در اعداد اقسام زنان. و اگر غضب به یکبار بر نفس او مستولی گردد فرقی نباشد میان او و سَبُعی.

[§۲۹۱] و اگر شهوتش نباشد توالّد و تناسل که بقای نوع انسان و آبادانی عالم به آن متعلق است دَرْباقِی شود و او به نفی قوّت شهوی هم از اَعداد اقسام مردان بیرون آید و هم از اَعداد اقسام زنان. <و اگر شهوت به یک بارگی بر او مستولی گردد فرقی نباشد میان او و بهایمی.>[1]

[§۲۹۲] و این دو وجه که گفته شد در غَضَب و شَهْوَت هیچ‌کدام نیک نیست: کلا الطرفین فِي قَصدِ الأُمُور ذَمِیمٌ یعنی نه آن غلّو باید و نه این تقصیر. و ابطال این هر دو قوّت بوجه اِکمال باید کرد و آن این است که هر دو را به زیر حکم عقل دهند تا چنان که آنجا امّاره بودند و مانع، اینجا مأمور گردند و معاون. چنان که آنجا مدّبر کار عقل بودند، اینجا عقل مدّبر کار ایشان گردد [۷۳] و ملائکه میان ایشان ــ یعنی غضب ـ شهوت را، که غضب به مثابت نر است و شهوت به مثابت ماده ــ عقد نکاح بندد و از آن ازدواج نتایجی مطابق حال وجود تولد کند چون عِلم و عَقل و تَذکُر و عِفت و سَخاوت و شُجاعت و حقّ و صِدق و صَلاح و صواب و سِداد و رِشاد و مَحبت و صَداقت و مُوافقت و مُؤاخات و امانت و صیانت و صَبر و سُکون[2] و وَقار و حَیا و قَناعت و تَواضُع و تَوکل و رَضا و نَصیحت و آنچه از لوازم این باشد.

[§۲۹۳] و اگر العَیاذبالّله، این دو قوّت بر عقل مستولی شوند، نور و صفاء نفس به ظلمت و ضلالت ایشان محجوب شود و شیطان میان ایشان عقدِ نکاح بندد و از ازدواج ایشان نتایج عکس حال وجود تولّد کند چون جَهل و جُنون و نسیان و رِیا و فِسق[3] و بُخل و

۱. ت: ندارد.
۲. ت: صواب.
۳. ت: + فجور.

بَددلی و باطل و دروغ و شرّ و فساد و خطا و زَلل و عَداوت و بُغض و مُخالفت و خِیانت و بی‌صبری و تَهتُّک و بی‌شرمی و حِقد و حِرص و اِستبداد[۱] و اضرار[۲] و تَکبّر و خَشم و تَضریب و بُهتان و عِجْب و غُرور و لِجاج و تَعصب و حُبّ مال و جاه و اهل و ولد و محْمِدَت و ریاست و آنچه از لوازم این باشد:

بکن نفی این خُلق‌های دَنی	به نوعی که از بیخشان برکنی
بلی هریکی را چنان چون سزد	درآور به فرمان عقل[۳] و خرد
به شکلی که مانع معاون شود	به تسکین دارنده ساکن شود[۴]

[§۲۹۴] و حقیقت آن است که تا مرد عیب و عَوار و نُقصان خود نبیند نفس او عالم خود را با یاد نتوان آوردن و به مدارج خیرات و معارج کمالات بر گذشتن [نتواند] و به سبب آن که او خویشتن‌دوست می‌باشد معرفت عیب و نقصان او بر او پوشیده و مشکل و متعذّر می‌شود و اِعجاب او به خویشتن که هیچ ضرر و خطر چندان نیست با دیدار می‌آید.

[§۲۹۵] و دروغزن <در نهایت دوری از حق و مُرائی از دروغزن بدتر است >[۵]. و مُعْجب بدتر است از مُرایی زیرا دروغزن همین دروغی گوید و بَس و مُرایی دروغ به قول گوید و به فعل باز نماید و مُعْجب به سبب آن که دروغزن و مُرائی مدح او گویند و از غایت حبّ مدح و اعجاب او به خود، قول و فعل ایشان را محمود و مرضی شمرد و نه خود از آن بپرهیزد و نه ایشان را از آن منع نماید و به هر عُجبی که او را باز می‌افزاید، بُعدی از نور هدایت و قُربی به ظلمتِ [۷۴] ضلالت لازمه احوال او می‌گردد و به ﴿إِنَّهُم عَنْ رَبِّهِمْ يَومَئِذٍ لَمَحْجُوبُون﴾ [مطففین (۸۳): ۱۵] می‌انجامد. نُعوذُ باللّه منها.

[§۲۹۶] پس در مدح و ستایشی که کنند و یکی را به نیکی بستایند فکر بباید کرد و بباید اندیشید که اولاً نیکی چیست تا بدانند که نیک کیست و چون نیکی از لوازم کمال است باید دانست که نیک مطلق آن کس تواند بود که بر خیر تمام و کمال باشد. و [پد]یدار

---

۱. ت: استعداد.
۲. سایر نسخ: اصرار.
۳. ت: رأی.
۴. احتمالاً از سروده‌های خواجه.
۵. م: ندارد.

است که این مرتبهٔ کدام بندهٔ دعوت باشد. و چون داند که او آن کامل نیست و آن نیکی که به سوی او می‌گویند دروغ است، به دروغ خُرّم نشود و در وجود خود به غلط نیفتد و گوید: با این همه نقصان و عیب و عوار که به من محیط شده است، اگر خود را چنان دانم که مرا می‌ستایند و به آن مقام فرود آیم، گفته باشم که من آن کاملم و اگر این سخن در دل من جای گیرد عُجْب و خوددوستی با دیدار آید با درکه‌ای از درکات هاویه افتم. پس این کس که مرا چنین می‌ستاید و در نیکی من این همه می‌گوید دوست مجازی دنیوی من است و دشمن حقیقی آخرتی.

[§۲۹۷] و در آن که یکی را بَدْ گویند و به بدی بنَکُوهند هم فکری باید کرد و باید اندیشید که اولاً بدی چیست تا بدانند که بد کیست و چون بدی از لوازم نقصان است، بد مطلق آن کس تواند بود که نفس او در عین نقصان باشد به همهٔ وجوه. و من اگر به همهٔ وجوه در عین نقصانم و به همهٔ وجوه به کمال نرسیده‌ام و به حسب آن نقصان که در ذات من است بد توانم بود، پس این بدی که مرا گفتند راست است نه دروغ و مرا از راست نباید رنجید و آن را منکر نباید بود. و از نقصان خودم می‌باید رنجید، نه از آن که نقصان مرا به من می‌نماید. و دفع این بدی از خود می‌باید کرد، نه به دفع سخن اویم از خود برمی‌باید خواست. و اگرچه دشمن است و آنچه می‌گوید به دشمنی می‌گوید مرا از سخن دوست و دشمن آن باید خواست که عاقبتِ خیر و منفعت نفس من در آخرت به آن باشد.

[§۲۹۸] و چون من انتباه از سخن دشمن می‌یابم و از سخن دوست در خواب غفلت ــ نه که در مرگ جهالت ــ می‌افتم. منّتی تمام از این دشمنم همی باید داشت. تا چون چنین بکرده باشم، این معانی موجب کمال نفس من گردد و هر گامی که در طریق قطع کمالات برگیرم [۷۵] به درجه‌ای از درجات عالیه برسم. پس این کس که مرا چنین می‌نکوهد و در بدی من این همه می‌گوید، دشمن مجازی و دنیایی من است و دوست حقیقی آخرتی. <مرا با این دشمن دشمنی و با آن دوست دوستی نباید کرد و این دشمن را به دوست و آن دوست را به دشمن بباید داشت. >[1]

---

۱. عبارت در همهٔ نسخ مغلوط و مقدم و مؤخر است.

[§۲۹۹] و اصل ثابت در این معنی که اعتبار کلّی به آن تواند بود آن است که ما که بندگان دعوت حقّیم دانیم که آن روز که ﴿[فَیَوْمَئِذٍ] لا یَنفَعُ الَّذینَ ظَلَمُوا مَعْذِرَتُهُمْ﴾ [روم (۳۰): ۵۷] از ما این سؤال خواهند کرد که اگر راست می‌گویید که مولانا امام زمان را لذکره‌السّلام دوست می‌دارید بگویید تا کدام دوست را به سوی او دشمن و کدام دشمن را به سوی او دوست داشته‌اید و این را جوابی مقبول خواهند. و آنجا که پرده از روی کارها بر گرفته باشند إلّا راستی هانپذیرند. هیچ مغالطه از پیش بنشود و جواب مقبول نه آن باشد که گوئیم که فلان کس که دشمن مولانا بود، چون ما را دوست داشت ما او را دوست داشتیم[۱]، بلکه جواب مقبول آن باشد که بتوانیم گفت که فلان کس که دشمن مولانا بود اگر چه ما را دوست داشت ما او را دشمن داشتیم و فلان کس که دوست مولانا بود، اگرچه ما را دشمن داشت، ما او را دوست داشتیم.

وَأقْصی الأدْنَینَ عَلی عُنودِهِم عَنکَ، و قَرّبَ الأقْصَیْنَ عَلی استَجابتِهِم لَکَ وَوالی فِیکَ الأبْعَدِین وعادی فیک الأقْربین[۲].

یعنی او در بندگی تو به آن درجه بود که نزدیکان خود را که عنود تو کردند از خود دور کرد و آنان را که دور بودند چون استجابت دعوت تو کردند به خود نزدیک گردانید، و دوست داشت به سوی تو آنان را که از او دور بودند و دشمن داشت به سوی تو آنان را که به او نزدیک بودند. و این است معنی و حقیقت الدّین هُو الحّب فِی اللّه والبُغْض فی اللّه[۳]. والسّلام.

تصوّر بیست و سوم
در اقسام تسلیم

[§۳۰۰] احتیاجات ممکن[۴]الوجود به واجب تعالی زیاده از آن است که تقریر آن در

۱. ت: + و فلان کس که دوست مولانا بود چون ما را دشمن داشت ما او را دشمن داشتیم.
۲. صحیفه کامله سجادیه، دعای ۲، بند ۹ـ۱۲.
۳. منسوب به امام جعفر الصادق علیه‌السلام، بنگرید به: برقی، کتاب المحاسن، قم، ۱۳۳۱ ش، صص ۲۶۲ـ۲۶۶.
۴. ق، ن، س، و: ممکنات.

تصرّف اوهام خلایق آید و از مرکز تحت‌الثَّری تا محیط فلک‌الاعلی، تا نفس کلّی، تا عقل اوّل همهٔ موجودات، مِن حیث ذاتهم و اِحتیاجهم، در حرکت آمده‌اند و روی با کُلّ و مبدأ خود نهاده‌اند و هر یک به حسب استعدادی که دارند از منازل خسیس‌تر به منازل شریف‌تر ترقی [۷۶] می‌کنند و کمال هر یک آنجا محقق می‌شود که ماورای خود را[۱] تسلیم می‌کنند.

[§۳۰۱] مثلاً چون خاک خود را با تصرّف نبات می‌دهد، تا نبات در او بیخ می‌زند و صفْو و لُباب و خلاصه او را به غذای خود می‌کند و بلند می‌شود و خاصیت‌های او ظاهر می‌گردد. از خاکی به نباتی می‌رسد. و چون نبات خود را با تصرّف حیوان می‌دهد ــ تا حیوان او را به غذای خود می‌کند و جسم و هیکل و حواس او کمال می‌یابد، از نباتی به حیوانی می‌رسد. و چون حیوان خود را با تصرّف انسان می‌دهد تا انسان او را بعضی از برای قوام جسم و قوّت روح حیوانی که به آن حساس متحرک می‌باشد به غذای خود می‌کند و مصالح و مهمات خویش به واسطهٔ بعضی ساخته می‌گرداند، از حیوانی به انسانی می‌رسد.

[§۳۰۲] و انسان جاهل و ناقص چون خود را با تصرّف انسان عاقل و کامل می‌دهد و حس و عقل خود را تسلیم او می‌کند، یعنی اختیار خود [را] به کلی با دست او می‌دهد تا او بر وجهی که مصلحت می‌داند او را از حالی به حالی می‌گرداند و از جایی به جایی می‌رساند تا به آن حدّ که اگر او زندگانی خواهد، او مرگ نخواهد، و اگر او مرگ خواهد، او زندگانی نخواهد، و اگر با او گوید روز روشن شب تاریک است و اگر گوید شب تاریک روز روشن است، او را بدان اعتراض در دل نیاید و گِرد چون و چرا نگردد، تا چنین باشد و اختیار و ارادت انسان ناقص و جاهل در اختیار و ارادت انسان عاقل و کامل معدوم و مستغرق شود و از درکهٔ جهل به درجهٔ علم رسیده باشد.

[§۳۰۳] و آن عاقل کامل که ناقص جاهل را به او تسلیم باید کرد تعلیم مُعلم دعوت هادیه ثبّتها اللّه است که علم و رأی او با حق و مُحِقّ بسته است نه هر عاقلی و عالمی که به

---

۱. م: ندارد.

محق وقت اقرار ندهد و از حد عقل و علمی که خود آن را به عقل و علم دارد برنگذرد، که این کفر محض باشد نُعوذُباللّه منه. زیراکه عقل او آن باشد که شَبیهةٌ بِالعَقْلِ ولیستْ بِعَقل[۱]، و علمش آن که: إنّ مِن العِلمِ جهلاً[۲].

[§۳۰۴] و هم بر این ترتیب وجود ارکان به تسلیمی که به مسیر افلاک دایره و مطارح شعاعات کواکب می‌کنند مجتمع و ممتزج می‌شوند، و افلاک به تسلیمی که به نفس کلّ می‌کنند در اماکن طبیعی خود بمی[۳] مانند، و نفس کلّ به تسلیمی که به عقل اوّل می‌کند کامل می‌شود. و شرف عقل اوّل بر همهٔ موجودات به آن است که تسلیم او کلمهٔ اعلی را خالص‌تر و صافی‌تر است و او در ارادت و علم و قدرت [۷۷] از مشارکت با کلمهٔ اعلی بهتر از دیگر موجودات بمی‌پرهیزد.

[§۳۰۵] و چون مقصود از افاضت کلمهٔ اعلی بر عقل اوّل ــ یعنی او را سکون سرمدی و کمال مطلق و معرفت به حقیقت بخشید و فیض عقل بر نفس یعنی آن کمال که امکان قبول آن داشت، او را بداد و فعل نفس در طبیعت یعنی صور اشیاء که از عقل‌ها گرفته بود بر او فیض کرد و فعل طبیعت در مادّت یعنی آن صور که نفس بر او فیض کرده بود از او استخراج کرد ــ آن بود [که] تا موالید از انعقاد ابتدا کند پس به نبات پیوندد، پس به حیوان انجامد پس بر انسان ختم افتد و سلسله وجود به انسان سر با سر زند، [پس] تسلیم که کمال درجهٔ عقل به آن است به او خاص افتاد.

[§۳۰۶] و چون احوال انسان در استعداد قبول مختلف و متفاوت توانست بود، بهری گفتند چون مرد به صاحب امر تسلیم کرد بباید پرسید که این تسلیم با بصیرت کردی یا بر عمیا، و کمال او به آن تسلیم حاصل باید دانست.

[§۳۰۷] و بهری گفتند اوّل بصیرت باید آن گاه تسلیم، که هر تسلیم که نه از سر بصیرت باید تقلید باشد نه تسلیم. و بهری گفتند بنیاد آفرینش خلقی بر تضّاد و ترتّب است، و در تضّاد نه بصیرت باشد و نه تسلیم. و آنجا نه علم[۴] فایده دهد و نه عمل و نه

---

۱. بنگرید به: پانوشت ۲، ص ۴۱.

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: فروزانفر، احادیث مثنوی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۹۹. نیز بنگرید به: ونسینگ، معجم المفهرس، ج ۱، ص ۳۹۳.

۳. ت: نمی.

۴. م: تعلیم.

جَهد[1] را تأثیر باشد و نه توکل را، و آنجا همهٔ مجتهدان مُخْطی باشند، زیرا که آنجا تسلیم نه از سر بصیرت باشد و عمل نه از سر علم، و نه جهد از سر توکل. و در آن کون نفس در اِنتِکاس باشد و در ﴿ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوقَ بَعْضٍ﴾ [نور (۲۴): ۴۰] و هر حرکت فکری و قولی و فعلی[2] که کند، درکه‌ای شیب درکه‌ای می‌شود تا به درکهٔ اسفل. پس آن بصیرت و تسلیم که در کون تضّاد نماید به حقیقت نه بصیرت و تسلیم باشد[3]، بلکه شِبه بصیرت و تسلیم.

[§۳۰۸] و در ترتّب بصیرت و تسلیم هر دو باشد به حقیقت، آنجا هم علم فایده دهد و هم عمل و هم جهد را تأثیر باشد و هم توکّل را و آنجا همهٔ مجتهدان مُصیب باشند، زیرا که آنجا تسلیم از سر بصیرت باشد و عمل از سر علم و جهد از سر توکل و در آن کون نفس در استقامت باشد در انوار خیرات و حسنات بر وجهی که روی در زیادت دارد و نه در نقصان، هر حرکتی فکری و قولی و فعلی که کند درجه‌ای بالای درجه‌ای می‌شود تا به درجهٔ اعلی.

[§۳۰۹] و بصیرت هیچ چیز دیگر نیست [۷۸] إلّا آن که مرد بر احتیاج ذات نـاقص خود به مُتممی و مُکملی که او را به کمال رساند واقف شود و چون این وقوف حاصل آید بصیرت او تمام باشد و داند که او را [به چه] کسی تسلیم باید کرد و چون اوامر و نواهی آن کامل کمال‌بخش به او رسد تا آنجا که مُستبصِر تواند بود مُستبصِر باشد و آنـجا کـه مُستبصِر نتواند بود مُسلم باشد.

[§۳۱۰] و اگر متعلّم‌وار و مستفیدانه در مسائل علمی خُوضْ و شروعی کند باید که نیّت و عقیدتش آن باشد که به لذّت‌های عقلانی که او را حاصل شود، اعتقاد او در تسلیم به معلم صادق قوی‌تر و صافی‌تر گردد نه آن که بایدش که در علم به مثابتی رسد که آنچه معلم صادق داند او بداند که این تجاوز حدّ متعلّم باشد، نعُوذُ باللّه منها.

[§۳۱۱] و در هر کونی از این اکوان اضافی، چه در کون محسوس جسمانی که اوّل درجهٔ وجود است و ناظر در او همهٔ متباینات را متشابهات بیند و متابع شهوات بدن و منقاد دواعی طبیعت و مطاوع هوای نفس باشد، و چه در کون موهوم روحانی که دوم

---

۱. م: جهل، و نیز در سایر موارد.

۲. م: عملیه.

۳. م: ندارد.

درجهٔ وجود است و ناظر را در آن رویی با متشابهات باشد و رویی با متباینات و وقتی به حالات دنیا میل کند و وقتی به امور آخرت التفات نماید، و چه در کون موجود عقلانی که سیّم درجهٔ وجود است و در آنجا درجات نامتناهی می‌شود و ناظر در او همهٔ متشابهات را متباینات بیند و مُحِقّ و حقّ روشن بـه مـعرفت الهـی [و] مـجرّد از اوهـام و خـیالات شیطانی، تسلیمی هست‌ها بَر اِزای هر کونی:

[§۳۱۲] تسلیم اهل کون محسوس جسمانی تسلیم تَصَنُّعی تکلیفی، تسلیم اهل کون موهوم روحانی تسلیم اختیاری و تسلیم اهل کون موجود[1] عقلانی تسلیم طبیعی.

[§۳۱۳] تسلیم تصنّعی تکلیفی چنان که کسی بر زبان چیزی بگوید به حکم ضرورت مالی یا جانی یا نوع دیگر، خاص به سوی خود و هـوا و مـراد خـود، و در دلش از آن هیچ نباشد.

[§۳۱۴] تسلیم اختیاری چنان که مثلاً کسی در این عالم به اسبابی مشغول باشد، در کمال لذّت و بهجت[2] و وَرایِ آن مطلوبی ندارد، ناگاه امر معلم صادق به او رسد که او را به ترک آن همه بباید گفت و خود را در رنج و مشقّتی هر چه صعبتر افکندن. به اوّل وَهْلَه اعتراض بدل او درآید و برنجد امّا هم بر اثر آن اعتراض و رنجیدگی رجـوع بـا دیـن و دعوت حق کند و داند که اگر چنان که او می‌فرماید [۷۹] به رغبتِ دل [و] بـی‌اِکـراه و اجبار[3] بنکند، در وجود از جماد کمتر باشد و دین و دنیای او ﴿هباءً مَنثُورا﴾ [فرقان (۲۵): ۲۳] شود و از مقصود خود به هر دو جهان محروم ماند، هم در حال از سر صدق و نیّت صافی و خلوص عقیدت ترک اسباب آن لذّت گیرد و آن اختیار کند کـه مـعلم فـرموده باشد، نه آنچه او را باید.

[§۳۱۵] تسلیم طبیعی و آن نه حد هر متعلّمی باشد و آن به حـجّتان و امـامان حـقّ لذکرهم‌السّلام، که نور فطرت بر نظر ایشان از افق تأیید نگرد، <خاص باشد>[4] و آنجا چیزهایی دیده شود که کم دلی طاقت آن آورد.

۱. م: موجودات.
۲. م: + و ارادت و نهمت که ورای.
۳. م: اختیار.
۴. م: ندارد.

[§۳۱۶] قالَ مَولانا زینُ‌العابدین لذکرهِ‌السّلام:
اَللّهُمَ إنَّکَ مِنَ الضعْفِ خَلَقْتَنا وَعَلی الْوهَنِ بنَیْتَنا، ومن ماءٍ مَهِینٍ ابْتَدَأتَنا، فَلاحَوْلَ لَنا إلّا بِقُوَّتِکَ، وَلاقُوَّةَ لَنا إلّا بِعَوْنِکَ. فأیِّدْنا بِتَوْفیقِکَ وَسَدِّدْنا بِتَسدِیدِکَ وَأَعْمِ أبْصارَقُلُوبِنا عَمّا خالَفَ مَحبَّتَکَ وَلاتَجْعَلْ لشیءٍ فی جَوارِحِنا نُفُوذاً فی مَعْصِیَتِک[۱].

تصوّر بیست و چهارم
در کار نبوّت و امامت و در نبوّت ذکر مُعجز و مُتنبی و ممرور و در امامت ذکر مُتعلم و معلّم و حُجّت[۲]

[§۳۱۷] چون بنیاد آفرینش این عالم بر تضادّ و ترتّب است و مردم در این عالم هم بر تضادّ و ترّتب‌اند، و در جانب تضادّ عدم استعداد است و در جانب ترّتب کمال استعداد، نفوس خلایق [هم] در قبول انوار اِشراق امر الهی متفاوت و مختلف‌اند، همچو قابلان جسمانی که در قبول انوار آفتاب جسمانی متفاوت و مختلف‌اند. مثلاً، چون سنگ‌ها یکی سیاه به غایت و دیگران را هر یک سیاهی کمتر و جوهر او روشنایی‌پذیرتر تا آبگینهٔ شفاف که او از آن جانب نور هاگیرد و به این جانب دهد.

[§۳۱۸] و چون مردم امر او تعالی [را] بی‌توسط قبول نتوانست کرد، از متوسط امر چاره نبود و کسانی که خاطرهای ایشان در برابر امر الهی چون آبگینه در برابر آفتاب بود، پیمبران بودند.

[§۳۱۹] و اوّل به سبب آن پیمبران بایستند که خلق را اوّل به اسما در بایست آمدن تا به معانی رسند و به راه در بایست آمدن تا به مقصد رسند، و از آنجا دو حکم با میان آمد. یکی حکم شریعت و دنیا؛ از آنجا که خلق[۳] است به اضافه با خلق، و حاکمان آن حکم پیمبران علی جمیعهم [۸۰] السّلام. و یکی حکم قیامت و آخرت؛ از آنجا که خدا است به اضافه با خدا[۴]، و حاکمان آن حکم امامان حق لذکرهم‌السّلام که قائمان قیامت‌اند.

---

۱. صحیفه کامله سجادیه، دعای ۹، بند ۹ـ۱۲.
۲. عنوان تصور در «ت»: تصوّر در اثبات انبیاء.
۳. ق، ن، س، و: خدا.
۴. و: خلق.

[۳۲۰§] زمان شریعت را که آن وقت طاعات به شرط[1] تعیین اوقات فرمایند و دعوت با ظاهر اعمال جسمانی کنند و استغراق طاعات باشد در اوقات، دور ستر خوانند و به پیمبر علیه‌السّلام خاص باشد.

[۳۲۱§] و زمان قیامت را که آن وقت طاعت[2] به رفع تعیین اوقات فرمایند و دعوت با خدا و خدایی کنند و استغراق اوقات باشد در طاعات، دور کشف [خوانند] و به امام لذکره‌السّلام خاص باشد.

[۳۲۲§] و پیمبر علیه‌السّلام بر سر دور مبدأ می‌باشد، به مبدأ محیط، تا انوار امر او تعالی به توسط او به صورت طاعت و عبادت مشترک عامّ اضافی به خلایق می‌رسد. و چون اکثر مردم در این عالم به اول وهْلَه از حسنهٔ قبول امر الهی محجوب می‌باشند و ادراکاتشان إلّا به مُجانست[3] حس و وهم و خیال ممکن نگردد و از عنایت او تعالی چنان اقتضا می‌کرده است که آن انوار الهی که معقولات مطلق است و تأییدات محض، به پیمبران و شجر و ثمر ایشان به حکم: «التَنْزیلُ مَنزِلةٌ مِنْ تِلک الدَّرجَةِ» محسوس و موهوم و مخیّل می‌شده است و مردم آن را به حکم مجانست حسی و وهمی و خیالی قبول می‌کرده‌اند و بر آن مواظبت می‌نموده و آن قواعد و قوانین نظام جزویات می‌بوده، متضمن قوام کلیّات. مثلاً، صلاح عوام عالمیان به التزام آن اوامر و نواهی حاصل می‌آمده و نفوس خواص ملت به آن وسایل و وسایط مستعد قبول کمال می‌گشته که از عَمَلیّات بر عِلمیّات و از علمیّات بر عقلیّات ارتقاء می‌کرده‌اند.

[۳۲۳§] و امام لذکره‌السّلام، برسر دور کمال می‌باشد. هم به مبدأ محیط و هم به کمال. انوار امر ابداعی به فرمان او به صورت معرفت و محبّت و طاعت و عبادت خاص حقیقی بر نفوسی که مستعد کمال امر باشند می‌تابد و به امام لذکره‌السّلام و شجر و ثمر ایشان به حکم: <التأوِیلُ ردُّ الشی إلی اوّله >[4] همان محسوسات و موهومات و مخیّلات عین معقولات مطلق و تأییدات محض محقق باز می‌شود. قُلِ الْحَمْدِ للّهِ علی ذالک حمد الشاکِرِین.

---

۱. م: بسیط. ۲. م: ندارد. ۳. ت: مشاکلت.

۴. م: زاد انسی الی اللّه. اگر چه این تعریف با تعریف مشهور تأویل که در متن مورد قبول واقع شده است تفاوت بسیار دارد ولی با توجه به استدلال خواجه این تعریف نیز می‌تواند مورد قبول واقع شود.

[§۳۲۴] و امّا <ذکر نبوّت >[1] اگر کسی انکار کند و گوید پیمبری[2] [۸۱] نباید. او را گویند حرکات انسانی از سه حال بیرون نیست. یا همه کردنی است، یا همه نا کردنی، یا بعضی کردنی و بعضی نا کردنی. اگر گوید همه کردنی است، او را به فتوای او هم در حال بتوان کشت و اگر گوید همه ناکردنی است، او را به این فتوی هم در حال بباید مُرد. پس اگر خواهد نه کشتنی باشد و نه مُردنی، بایدش گفت که این حرکات بعضی کردنی و بعضی ناکردنی است، و چون کردنی و ناکردنی با میان آمد حدود و احکامی که آن را شریعت خوانند با میان آمد و آن را واضع باید.

[§۳۲۵] و اینجا سؤال کنند که همه کس، کایناً مَن کان، شاید که آن واضع باشد یا هیچ کس نشاید، یا بضی شاید و بعضی نشاید؟ اگر جواب از آن دو قسمت اول دهد، هر آنچه بر آن دو قسمت اوّل لازم آمد بر این لازم [آید پس] به ضرورت بباید گفت بعضی شاید که آن واضع باشند و بعضی نشاید.

[§۳۲۶] دیگر بار سؤال کنند که آن واضع باید که من قَبلِ اللّه باشد مؤید و مأمور به حکم[3] الهی، یا آن که او را به اجماع هادارند؟ <اگر گوید آن که او را به اجماع هادارند >[4] هر قوم که به متابعت او برخیزند قومی دیگر به مخالفت او برخیزند و آن خلاف هرگز دَرْباقِی نشود و به آن آید که آن واضع باید که مِن قَبلِ اللّه تعالی باشد و در دعوی و دعوت خود یگانه. از اثبات نبوّت این یک وجه است.

[§۳۲۷] وجهی دیگر آن که نوع انسان را به اجتماع بر صلاح که آن را ملّت و شریعت خوانند حاجت افتاد از برای دو کار، یکی تمانع دیگر تعاون، تمانع آن که تا آنچه دارد برو بماند و تعاون آن که آن اشخاص فُرادی به مصالح خود قیام نتوانند نمودن و در صناعات و معاملات که بی آن نتوانند زیست از معاونت بنی جنس خویش مستغنی نتوانند بود، تا آنچه ندارد او را حاصل شود و لابُد آن تمانع و تعاون را حدود و احکامی بباید و هیچ کس به خودی <خود آن >[5] حدود و احکام نتواند نهاد، که اگر نهد همان خلاف که در مقدمه بیامد لازم باشد. و واضع آن کسی باید که خدای تعالی او را ولیّ امر خود کرده

---

۱. م: ذکر پیمبر.
۲. م: ندارد.
۳. ت: حکمت.
۴. ت: ندارد.
۵. م: ندارد.

باشد و طاعت او به طاعت خود باز بسته: ﴿منْ يُطِعِ الرَسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّهَ﴾ [نساء (۴): ۸۰] و از اثبات نبوّت این وجهی دیگر است.

[§۳۲۸] و نیز سؤال کنند که عقول انسانی همه به قوّت‌اند یا [۸۲] همه به فعل؟ اگر گوید همه به قوّت‌اند، لازم آید که در میان عالمیان عالِمی نباشد و همه ناقص و جاهل باشند، و اگر گوید همه به فعل‌اند لازم آید که در میان عالمیان جاهلی نباشد و همه کامل و عالِم باشند. پس به ضرورت بباید گفت که بعضی به قوّت‌اند و بعضی به فعل، و آنان که عقل ایشان به قوّت باشد اینان را که عقل ایشان به فعل باشد مُحتاج، تا آن که عقل آنان را از قوّت به فعل آورند.

[§۳۲۹] و نیز خدای تعالی موجودات را یکی بر یکی تفضیل داد و هر چیزی را در جنس خود نهایتی پدیدار کرد. مثلاً، نباتی را نهایت انعقادی کرد و حیوانی را نهایت نباتی و انسانی را نهایت حیوانی. و قوّت[1] نَبَوی را به نهایت انسانی. تا همچنان که آفرینش این موالید به مردم سخنگوی به نهایت رسید، آفرینش مردم سخنگوی به پیمبر صاحب شرع به نهایت رسید.

[§۳۳۰] و نیز کلمهٔ اعلی و عقل اوّل و نفس کلی را هر یک در این عالم مظهری است. مظهر کلمهٔ اعلی امام لذکره‌السّلام، منزه از تصور و تصویر و متعالی از وصف و تنزیه. و مظهر عقل اوّل حُجّت اعظم امام لذکره‌السّلام، صورت‌بخش کمال. و مظهر نفس کلی پیمبر، استعداد دهنده نفوس در دور مبدأ قبول آن صورت را که کمال غایت است.

[§۳۳۱] و چون از تقدیر او تعالی زمان و وقت به آن رسد که صاحب شریعتی برخیزد و امور عالم جسمانی با چیزی دیگر شود و ملّت و دولت و امزجه و السنه و اخلاق و مراسم و معاملات نوعی به نوعی دیگر تبدیل پذیرد [آن گاه] اَشکال فلکی به نوعی متشکل گردد که شخص نبوی که مظهر نفس کلّی باشد و قابل الهام و حامل امانت وحی پدیدار آید و به مناسبت و ملاقات حسی که او را با امت و امت را به او حاصل شود، <ادا و قبول میان او و میان امّت>[2] لازم گردد، او هم متعلم باشد و هم معلم. متعلم از

۱. م: پیوند.
۲. م: ندارد.

آنجا که علم از روحانیات و ملائکه به وحی و الهام هاگیرد و معلم از آنجا که آن علم بر امّت خود بر حسب مقادیر عقول ایشان فیض کند.

[۳۳۲§] و قبول وحی و الهام او از ملاء اعلی و ملکوت اعظم چنان است که ما در خواب می‌بینیم و او در بیداری می‌بیند، بإلقاءالشی إلی الشیء بِالسُرعة، یعنی از نفس کلی که لوح محفوظ است با نفس مُطهَر او می‌تابد [۸۳] و از این روی که می‌گوید ﴿اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ﴾ [فصلت (۴۱): ۶] از پیوند و مادّت و مشارکت با دیگران [و هر چه] تعلق به اعمال جسمانی دارد خالی نمی‌تواند بود و امتیاز او به آن است که ﴿یُوحی إلیَّ﴾ [فصلت (۴۱): ۶] و چون یُوحی إلی از مشارکت ﴿اَنَا بشرٌ مثلُکُم﴾ معرّا نیست، نزول وحی و الهام بی‌مُعارضهٔ خیال نباشد. و آن معارضه از پردهٔ رقیق شفاف [و] صافی تصور باید کرد که چندان که[1] برمی‌آید کثیف‌تر می‌شود تا آنجا که به غایت کثافت رسد.

[۳۳۳§] و هر کس که نفس او به نور حقایق روشن شده باشد و بر دقایق تقریرات اهل تأویل وقوفی یافته در قرآن نگرد، این همه معین بیند. مثلاً، آیاتی یابد که تنزیل و تأویل آن هر دو یکی باشد چون ﴿وَاَشْرَقَتِ الاَرضُ بِنُور رَبِّها﴾ [زمر (۳۹): ۶۹] و آیاتی یابد که میان تنزیل و تأویل آن بُعدی باشد هر چه عظیم‌تر چون ﴿وَالعَادِیاَتِ ضَبْحاً﴾ [عادیات (۱۰۰): ۱] و مانند آن.

[۳۳۴§] و مَثَل تنزیل و تأویل چون خواب است و تعبیر، که تا مرد بیدار می‌باشد چیزی می‌بیند مثلاً در پس دیوار خانه که او در آنجا می‌باشد، بمی‌خسبد و حواس او بمی‌آرامد و نفس او را مشغول بمی‌دارد، ماضی و مستقبل و حال در آنچه می‌بیند یکی می‌باشد. و چیزی که هزار سال و ده هزار سال بر آن گذشته باشد او آن را در آن ساعت در خواب می‌بیند و معلوم است که آن به نظر نفس می‌بیند نه به نظر چشم. و تعبیر آن بر قلّت و کثرت معارضه خیال و قوت و ضعف نفس مقدّر باشد. اگر خیال در آن معارضه نکرده باشد، آن خواب راست باشد و در تعبیر آن به معَبّر حاجت نیفتد و اگر خیال در آن معارضه کرده و به محاکات او تبدیل پذیرفته و با اضغاث و احلام به هم بر آمیخته، در

۱. ت: + اندک اندک.

تعبیر آن به مُعبِّر حاجت افتد. و آنجا که قوّت نفس از معارضه و محاکات خیال زیادت باشد مُعَبِّر را در آن پیْ بار نباید شد و به آسانی و سرعت فهم با سر آن افتد و خلاف این صعب و دشوار باشد، تا به جایی که امکان ندارد به تخیّل پی بار تواند شد و سر از آن به در آوردن. و قبول وحی و تنزیل پیمبران و تأویلات آن از بشارات و انذارات هم از این نوع است.

[§۳۳۵] و مَثَل صاحب شریعت با امت خود چون مَثَل پادشاهی باشد که او درْ نِگرد و خلایقی بسیار را [۸۴] ببیند، بعضی دیوانه و بعضی عاقل و همه را علی‌الاطلاق در بند و زنجیر کشد. و یا همچو طبیب که درنگرد و بیماران بی‌قیاس بیند مختلفُ‌الامراض و تندرستان را جماعتی بسیار و همه را بر عموم به یک شربت مطلق مُداوا و یک جنس طعام و غذا فرماید. اگرچه مقصود پادشاه آن بُود که دیوانگی از دیوانگان بشود و مقصود طبیب آن که بیماری از بیماران برود و تندرستان از آن فارغ باشند، امّا اگر حکم عموم بر همه یکسان نراند قاعده دعوت و ملت او هرگز ممهد نگردد و ثابت و مقرر نشود. تو آن‌کس را خواه پیمبر خوان، خواه واضع ملت، خواه صاحب شریعت، خواه روح‌الامین، خواه مظهر نفس کلی که همه یک معنی دارد.

[§۳۳۶] امّا ذکر مُعجز: عوام[1] عالمیان در مُعجزات پیمبران سخن بسیار گفته‌اند و بیشتر از آن خرقِ عادات است و اگر کسی خواهد که به حجّت عقلی با ایشان تقریر کند گویند در این فکری نباید کردن و آن را معنی و حقیقتی طلبیدن فایده ندارد. و سخن اهل حق در این معانی این است که چون پیمبران علی جمیعهم‌السّلام میان خلق و امر واسطه‌اند و به سبب آن مثابت از انوار ربوبیت به قدر احتمال و حسب استعداد هر یک آثاری بر آنها ظاهر شده است، از فیض مواد الهی غریب نباشد [که] اگر روحانیات معاون و منتصِر[2] ایشان گردد، ایشان به قوّت آن روحانیات در امور عالم جسمانی تصرّف‌ها کنند و هریک به مُعجزات و کرامات مخصوص گردند چنان که از مُعجزات هر پیمبری باز گفته‌اند. امّا گویند بر همین ظاهر بنباید ایستاد و حقایق هر یک از آن طلب باید کرد که ظواهر به مثابت جسم است و حقایق به مثابت روح.

---

۱. م: عموم.　　۲. م: مخیر.

[§۳۳۷] در مُعجزات و کرامات پیمبران گویند: ایشان از آنجا که حَیّز جنس است به حکم ﴿أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُم﴾ [فصلت (۴۱): ۶] با دیگر مردم در ترکیب جسد و چهره و صورت و طعام و شراب و لباس و نکاح و هر چه تعلق به آفرینش خلقی دارد مُشارک‌اند و از آنجا که حَیّز فصل است به حکم ﴿مَايَنطِقُ عَنِ الهَوى إنْ هُوَ إلّا وَحْيٌ يُوحى﴾ [نجم (۵۳): ۳ـ۴] مُباین.

[§۳۳۸] و مُعجز به حقیقت مُعجز علم و حجّت است نه مُعجز فعل و قدرت. زیرا که آن وقت کسی که به قدرت بر همهٔ عالم مسلط شود، تواند بود که گرگی یا شیری بر او مسلط شود و نتوان گفت که آن گرگ یا شیر از او بهتر باشد، و آنجا [۸۵] که عِلم است کسی باشد که حجّت علمی اظهار کند و در آن مُهر عجز بر لب جمله ناطقان عالم نهد که هیچ کس نه کسر او به حجّت تواند گفت و نه به جواب ر مقابل او نطق تواند زد.

[§۳۳۹] و نیز در این عالم مُعجزی و شبه مُعجزی، یعنی سحری و طلسمی هست و در کون مشابهت هر دو به هم می‌مانند و نشاید که هر دو را بر حال تشابه بگذارند، به ضرورت مباینتی باید میان هر دو. و مباینت به علم و حجّت باشد نه به فعل و قدرت. زیرا که مابه‌المُشابهة غیر مابه‌المُباینة باید. یعنی چیزی که مشابهت به آن چیز باشد مباینت به آن چیز نتواند بود. مثلاً، اگر مُشابهت در سمع باشد مُباینت به بصر باشد و اگر در حس باشد به عقل، و هم بر این تقدیر اگر مشابهت در فعل و قدرت باشد، مُباینت به علم و حُجّت باشد.

[§۳۴۰] پس این < شکل مُعجز قدرت >[۱] اینجا باسر شد و لامحال این مُعجز قوّت و قدرتی است که از جنس او همهٔ خلایق عاجز باشند و تا نهایت قدرت و قوت بشر معلوم نباشد، آن قوّت و قدرت که به آن زیاد باشد چون بتوان دانست؟ پس اگر کسی خواهد که پیمبر را به معجز بشناسد اوّلش بباید شناخت که غایت قوّت و قدرت بشر هر یک علی‌الاِنفراد تا کجاست و شِبه مُعجز چون سحر و طلسم و مانند آن کدام است، از سر یقین صادق معتمدٌ علیه، تا چون علم او به این همه محیط شود، آن قدرت و قوت که

۱. ت: قدرت و معجز شکلی.

بالای قوّت و قدرت همهٔ خلایق باشد و آن را به مُعجز می‌دارد معین گردد. و معلوم است که هیچ مخلق را این ممکن نباشد. و اگر باشد او را خود به پیمبر چه حاجت. پس هم پیمبر باید تا او مُعجز از نه مُعجز باز شناسد. و آن کس که از مدّعی نبوّت مُعجز خواهد آن است که او عقل خود را به میزان کرده است و خود را به وزن خدایی خدا و نبوّت نبی برمی‌سنجد و آن وقت که به مُعجز به او ایمان آورد، به عقل خود ایمان آورده باشد نه به او. والسّلام.

[§۳۴۱] امّا **متنبیان**: حال مُتنبیان چنان است که در آن‌وقت که از جهت وجوب پیمبر صاحب وحی، اَشکال فلکی به شکلی که وجود آن موجود مناسب آن افتد متشکل می‌شود. اگرچه قصد و غرض اول به تعیین از جهت وجود آن یک شخص باشد، [۸۶] امّا، در آن حال از مسیرات و مناظرات و مطارع مشاعات کواکب، انوار و آثاری که با طالع او تافته باشد اثری با طالع، بهر[ی] دیگر که به آن طالع نزدیک باشند می‌تابد و در مزاج و خلقت و طبیعت و شخص و نفس ایشان تأثیر می‌کند، امّا اثر ضعیف، که اگر اثری قوی بودی ایشان هر یک پیمبری بودی، یا به درجهٔ پیمبری نزدیک و اگر چنین بودی کار هیچ نبی در نبوّت مستقیم نگشتی. پس ایشان به حکم آن مقدار از آن تأثیرات سماوی که با طالع ایشان می‌تابد دعوی نبوت می‌کنند و عاقبت به قدرت و قوت امر الهی که به نبوت آن نبی پیوسته باشد، دروغ ایشان معلوم می‌گردد و ایشان مقهور و مخذول می‌گردند. بمشیة اللّه تعالی و حُسن معاونته.

[§۳۴۲] و وجود آن متنبّی [و] به اول قوّت و شوکتی داشتن و به آخر مخْذول و مقهور گشتن هم از جمله مواهب و رحمت‌های او تعالی است، تا ضدّ و شِبه نبوّت که ممکن است در مقابل نبی و نبوّت او ظاهر گردد و عالمیان [به] بینند و بشنوند و پس از آن وجود او که منبع آن شُبهت باشد از میان بر گرفته شود و اعتقاد اهل ایمان در قبول اوامر و نواهی آن نبی به حق صافی‌تر و ثابت‌تر گردد. ومِن اللّه الهدایه وبِه التُوفیق.

[§۳۴۳] امّا **ممروران**: مردم عوام ایشان را پری‌دار خوانند، و حال ایشان چنان است که خشکی به افراط بر دماغ ایشان مستولی می‌شود و مرّه سودا بر مزاج ایشان غالب

می‌گردد و فکر ایشان در تصرّف امور عقلی عاجز می‌ماند و خیال ایشان که کمال قوت روح حیوانی است دایم‌المحاکات و متّصل بر مثال برقی که بجهد هامی‌ایستد و هم در آن حال میان نفس این ممرور و نفس کلی روزنی گشاده می‌شود و از مُغایبات لوح محفوظ چیزی با نفس او می‌تابد و او از آن خبر می‌دهد. امّا اگر ممرور را نرنجانند و به غایت کوفته و مانده نگردد، چیزها که گوید چنان راست نیاید. و حکماء خواسته‌اند که کسی را به آن رسانند که از مغایبات ملکوت خبر دهد، خشکی بر دماغ او غالب کرده‌اند و مرّه سودا بر مزاج او مستولی گردانیده و او را سخت بدوانیده، بزده و برنجانیده تا هر چه در آن حال از او پرسیده‌اند بگفته است و راست آمده.

[۳۴۴§] و حال ممروران به حکم تَصوُّری که این ضعیف را بر حسب ادراک خود فهم [۸۷] افتاده این است. امّا اگر همهٔ علمای عالم خواهند که در مدّت عمر ممروری چنین از کلمه معقول به او درست کنند نتوانند و او را ادراک آن کند امکان ندارد. والحُکم للّه العلی العظیم.

[۳۴۵§] امّا **امامت:** چون در این حال که ثبت این تصوّرات کرده می‌شود روزگار ستر و تقیّه است و حضرت جلّت قدرته تقیّه می‌فرمایند، و فرمان ایشان است لذکرهم‌السّلام که التَقیّةُ دینی و دین آبایی[1]، بندگان دعوت هادیه به حکم آن که در آسمان و زمین و دنیا و آخرت حقّی بیرون از او هانهند و هانتوانند نهاد، او را مُحِقّ دانند که حق بی او کفر باشد و با او به هم شرک، متابعت امر او لذکره‌السّلام کنند و به موجب تقیّه، حقیقتی که هر یک را به قدر عقل ضعیف خود هاایستاده باشد در دل می‌دارند و به زبان بنگویند و بر کاغذ ننویسند تا شرایط فرمان بر حسب ضعیفی و بیچارگی خود به جای آورده باشند و از معرض خشم او لذکره‌السّلام اجتناب نموده.

[۳۴۶§] پس توان دانست که این ضعیف‌ترین همهٔ ضعیفان از تصوری که به نظر رحمت[2] بی‌نهایت او لذکره‌السّلام هاایستاده باشد چه در قلم تواند آورد. امّا واجب

۱. منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام. بنگرید به: برقی، کتاب المحاسن، صص ۲۵۵ـ۲۵۹.
۲. م: ندارد.

نمود از آنچه بر آن رخصت و اجازت فرموده‌اند کلمه‌ای چند به نوشتن. و باللّه التوفیق و علیه التوکل.

[§۳۴۷] می‌آید که: المؤمِنُ لایُقَدَّر قَدره[1]، یعنی مؤمن آن است که قدر او بنتوان دانست. چون حال مؤمن این است، توان دانست که حال خداوندی که مؤمن به ایمان و تسلیم [به] او مؤمن [است چون] باشد؟ و یک صفت از صفات جلال او این که او آن خداوند است که به ارادت او معدوم به موجود باشد و به قول او ممتنع به واجب.

[§۳۴۸] و اینجا دو وجه است: اگر گویند امام به هیچ وجه به خلق نماند انکار حس و محسوس کرده باشند و اگر گویند به همه وجه به خلق مانَدْ انکار عقل و معقول. اگر گویند هیچ کس را به معرفت امام راه نیست، گفته باشند که مَعْرِفَةُ اللّه مَعرفةُ اهْلِ کُلِّ زَمانٍ اِمامَهُم الَّذی یَجِبُ عَلَیْهِم طاعَتُهُ[2]. یعنی خداشناسی آن است که اهل هر روزگاری امام خود را که طاعت او بر ایشان واجب است بشناسند، سخنی مجازی باشد، نُعوذُ باللّه منه. و اگر گویند همه کس را به معرفت امام راه است، گفته باشند که امام محسوس حس و معقول[3] عقل همه [۸۸] کس باشد.

[§۳۴۹] و از این دو وجه، از یکی کفر لازم آید و از یکی شرک پس به آن آید که <معرفت امام از آنجا که امام است دیگر است و از آنجا که خلق است دیگر >[4] و معرفت امام از آنجا که امام است ها بَر اِزای امام خلق را ناممکن است. زیرا که حس و عقل هیچ کس به معرفت ذات و حقیقت[5] صفات او نرسد. اما معرفت او از آنجا که خلق است، ها بَر اِزای خلق، ممکن است و اگر هر کسی برحسب مرتبه‌ای که در وجود یافته است در معرفت او چیزی بداند و بگوید روا باشد. چون رحمت بزرگترین خدای تعالی بر خلایق عالم پدیدار آمدن امام زمان است چون خلق در میان خلق، تا خلق خدای را به او شناسند حقّ مَعرِفَته و به او خدای را طاعت دارند حقّ طاعِته.

۱. منسوب به حضرت علی علیه‌السلام. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۴، صص ۶۵ـ۷۰.
۲. منسوب به امام حسین علیه‌السّلام. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، صص ۳۳۶ـ۳۴۷.
۳. م: ندارد. ۴. فقط در «ت». ۵. م: ندارد.

[§۳۵۰] ذات مقدّس، امام لذکره‌السّلام [را] به مظهر کلمه، اعلی و منبع نور و مشکات هدایت و قندیل عزّت صمدیت و میزان طاعت و عبادت و او را شخص معرفت و محبت خود کرده است. و او را مرکز آسمان و قطب زمین گردانیده تا آنچه گردنده و ایستاده است به او بر جای مانده است و دوام شخص و روح عالم به دوام شخص و روح او باز بسته. لَوخَلَت الارضِ مِنْ اِمامٍ ساعَةً لمادتْ بِاهلها[1].

[§۳۵۱] و او را از جسمانی و روحانی به حقیقت استغنا داده و هر دو را محتاج او گردانیده و انس و جن و ملائک را در تحت فرمان او آورده و او را صاحب و مالک‌الرقاب ایشان گردانیده؛ وکلُّ خلیفةٍ منقادةٌ لَنا بِقُدرتهِ و صائرةٌ إلی طاعتِنا بِعِزّته[2]. وکسوت وحدت خود در او پوشیده و بقاء سرمدیّت خویش به او ارزانی داشته و از اسماء و صفات خود او را صفتی بخشیده که به آن ظهور می‌کند و انوار آن اسم و آثار آن صفت بر او ظاهر می‌گردد. قول او قول خدا، فعل او فعل خدا، امر او امر خدا، کلمهٔ او کلمهٔ خدا، حکم او حکم خدا، ارادت او ارادت خدا، علم او علم خدا، قدرت او قدرت خدا، روی او روی خدا، دست او دست خدا، سمع او سمع خدا و بصر او بصر خدا.

[§۳۵۲] او را رسد که گوید نَحنُ اسماء اللّه الحُسنی و صفاته العُلیا، یعنی نام بزرگ و صفت اعظم خدای معین و مشخص منم. عرفت اللّه قبل خلق السّموات والارض، یعنی منم که خدای را پیش از آفریدن زمین و آسمان بشناختم. نَحنُ [فی] مکان من اللّه اذْ کُنّا [۸۹] بِهِ فَنَحنُ هُو، یعنی ما از خدا به جایگاهی‌ایم که چون ما با او باشیم ما او باشیم، و اَنَا رافِع السَمَوات، وانَا بکلّ شیءٍ علیم، یعنی من آنم که افراشتم آسمان را و آنم که گسترانیدم زمین را، منم اوّل، منم آخر و ظاهر و باطن و منم به همه چیزی دانا. و او را همیشه در این عالم جماعتی باشد که او را به آن جماعت شناسند و آن جماعت را به او، و شناختن او به جماعت آن که او را خداوند جماعت دانند و شناختن جماعت به او آن که جماعت را جماعت او دانند.

۱. بنگرید به: پانوشت ۲، ص ۷۸. نیز بنگرید به: خطبة‌البیان منسوب به علی علیه السلام.
۲. منسوب به حضرت علی علیه‌السلام. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، صص ۲۵۶ـ۲۶۲؛ ۳۳۶ـ۳۴۰؛ ۳۴۷ـ۳۵۹. نیز حافظ رجب برسی، مشارق انور الیقین، صص ۱۶۰ـ۱۷۲؛ حیدر آملی، جامع‌الاسرار، تهران، ۱۹۶۹، ص ۱۱۱.

[**§۳۵۳**] و او را لذکره‌السّلام، نه در اوّل بدایتی و نه در وسط تغیّر و استحالتی و نه در آخر نهایتی. و اگر چه او جوهر قائم و باقی است [و] سبب [و] علتِ همهٔ موجودات و خداوند وجودبخش همهٔ آفرینش اوست و به حقیقةالحقایق از نوع و شخص منزّه، اما به حکم اضافه به این عالم جسمانی که او را شخص و نوعی نماید، شخص او نوع اوست و نوع او شخص اوست و شخص او به نوع او باقی است اَبَدُالآبدین.

[**§۳۵۴**] و کلمهٔ توحید در نسل مقدّس و عقب مبارک او متوارث و متناسل ــ در یک نسل [و] در یک ذات ــ ﴿ذِرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ [آل عمران (۳): ۳۴] که انقطاع نپذیرد ابدالدهر.

اما امام و فرزندانش از کلمات مقدّس علی ذکره‌السّلام[1]:

[**§۳۵۵**] بدان که این امامت حقیقتی است [که] هرگز بِنَگردد و متغیّر و متبدّل نباشد و همیشه در نسل موالینا متناسل بود و از ایشان بنگردد نه به شکل نه به معنی و نه به حقیقت. اما حال دیگران هر یک را بوجهٍ مّا اتصالی است با ایشان ــ اعني بمولانا اتصالی هست به وجهی ــ یکی به معنی از او بود و به شکل نه، چون سلمان: «سلمان منّا اهل البیت»[2]، و یکی به شکل از او بود به معنی نه، چون مستعلی[3] و یکی به شکل و به معنی از او بود <و نتوان گفت که به حقیقت اوست >[4] چون مولانا حسن و یکی آن که به شکل از او بود و به معنی از او بود و به حقیقت خود او بود همچون مولانا حسین و مولانا علی. زیرا که مردم ناگزیرند از این سه فرقه: اهل ظاهر، اهل باطن و اهل حقیقت. به سوی اهل ظاهر به حکم ظاهر، امام به ظاهر باید که پسر امام بود، تا ظاهر جسمانی دنیا را وجود شکلی ظاهرش که هست بماند. و همچنین باید که به حکم معنی [۹۰] و باطن و کون عالم روحانی هم امام پسر امام بود، از بهر بقای وجود کون باطن و معنی و کون عالم روحانی. و به حکم حقیقت هم باید که خود او باشد از بهر وجود حقیقی. زیرا همچنان که وجود

---

۱. ت: + تصوّر در حقیقت امامت.

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: ابن هشام، سیره، قاهره، ۱۹۵۵، ج ۱، ص ۲۲۴.

۳. ابوالقاسم احمد مستعلی (د: ۴۹۵ ق.) فرزند کهتر المستنصر لدین اللّه خلیفهٔ فاطمی مصر (د: ۴۸۷ ق.) بعد از وفات خلیفه، با تبانی افضل بدر الجمالی به خلافت رسید و نزار را که امام منصوص بود به قتل رسانید. این واقعه باعث تجزیه دعوت اسماعیلی به دو شعبهٔ نزاری و مستعلوی گردید.

۴. فقط در «ت».

حقیقی به حکم حقیقت واجب است، وجود معنوی به حکم باطن و معنی واجب است. و چنان که وجود کون باطن و معنی به حکم باطن واجب است، وجود کون ظاهر به حکم طاهر هم واجب است.

[۳۵۶§] <هم از کلمات مقدّس علی ذکره‌السّلام: >

اگر مردم دانستندی که امامت چیست، هیچ کس را مانند این شُبهت‌ها نیفتادی، اگر دانند که هر جا متغیراتی باشد بی‌ثابتی وجودش نتواند بودن ــ چنان که خط محیط را بی‌نقطه مرکز ــ زیرا که هر گردنده و جنبنده را گرداننده و جنباننده‌ای باید و جنباننده به اضافه با گرداننده و جنبنده ثابت و کامل باید که باشد، تا تواند او را گردانیدن و جنبانیدن، این است که گفته‌اند: آسمان و زمین از جای بشود و حکم شنبه از جای بنشود[1]، یعنی بنگردد. یعنی پیمبران و حجّتان <گردنده باشند، وقتی این باشد وقتی آن، وقتی در این >[2] امت وقتی در آن امت و امام هرگز بنگردد. نَحْنُ أُناسٌ سَرمَدیّون[3]. چنان که نطفه که به پشت پدر امام نبوده باشد و به رحم مادر همچنین نه کامل، و هرگز نشاید که امام حقیقی نباشد و آن امام مُستودع[4] چون مولانا حسن خود دیگر است، چه آنجا که حقیقت است نشاید که هیچ امام گذشته یا آینده از دیگری بهتر باشد، یا وقتی بهتر باشد و وقتی دیگر نه مثلاً آن وقتی که بالغ شد نشاید بهتر باشد از آن وقت که <نطفه بوده باشد، یا آن وقت که نصّ بکنند بهتر باشد از آن وقتی که نص نکرده بودند. >[5] که نص نه به سوی آن کنند که او امام باشد، بلکه به سوی آن کنند که مردم او را بشناسند و اگر نه، آنجا که اوست این همه حالات یکی است. زیرا که به همه حال در میان خلق خدا کاملی باید باشد تا ناقصان را به کمال رساند. اگر به فرض هانهند که این نه اوست، یکی دیگر باید که باشد که اگر هر ناقص‌تری به کامل‌تری محتاج باشد آن کامل‌تر به کامل‌تری، به همه حال به کاملی هاباید ایستادن که او به هیچ کس محتاج نباشد که به تعلیم او به کمال رسند. کاملی چنین ضروری

---

۱. بنگرید به: اناجیل اربعه، علی‌الخصوص انجیل لوقا، ۱۶:۱۷.　۲. ت: ندارد.

۳. احتمالاً از امام جعفر الصادق علیه‌السّلام. برای روایات مشابه بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، صص ۳۷۹ـ۳۹۶.

۴. در دعوت اسماعیلی با تأسی با آیات شریفه قرآن ائمه را به دوگروه مستقر و مستودع تقسیم می‌کنند. امامی که با نص به امامت رسد و بتواند با نص جانشین خود را معرفی کند امام مستقر نام دارد و امامی که با نص به امامت رسد ولی نتواند جانشین خود را با نص انتخاب کند امام مستودع لقب می‌گیرد.

۵. ت: ندارد.

است، و آنجای به همه حال هاباید ایستادن.

[§۳۵۷] چنان که در قصّهٔ ابراهیم [سورهٔ انعام، آیات ۷۶ ـ ۷۹ و ۱۶۲] می آید، ﴿فَلَمّا جَنَّ علَیهِ اللَّیْلُ﴾، یعنی [۹۱] در حدّ باطن باشد ﴿رَأی کَوْکَباً﴾ یعنی داعی را دید ﴿قالَ هَذا رَبّی﴾، یعنی پنداشت که او آن کامل است. ﴿فَلَمّا اَفَلَ﴾ یعنی خود فرو شد <حواله به ماه کرد، ﴿فَلَمّا رَأی القَمَرَ﴾ حجّت را دید ﴿قالَ هَذا رَبّی﴾، یعنی پنداشت که او آن کامل است. ﴿فَلَمّا اَفَلَ﴾، یعنی خود >[1] فرو شد و حواله به آفتاب کرد یعنی به سوی امام اشاره کرد ﴿قالَ هَذا ربّی هَذا اکبَر﴾، یعنی بدانست که او آن کامل است. به سوی آن دیگران می گفت ﴿لاأُحِبُ الْآفِلَین﴾ ــ یعنی چون به حدّبالایین رسیدم حدّ زیرین را با حدّبالایین به انباز نگیرم ــ الّا آفتاب را که در حقّ او نمی گوید ﴿لاأُحِبُّ الآفِلین﴾. می گوید: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِی لِلذّی فَطَرَ السّماَواَتِ وَالأرضَ حَنِیفاً وَمَا أَنَا مِنَ المُشْرِکِینَ﴾ یعنی چون ملک السلام[2] را بشناختم و رو هااو کردم، بدانستم که آفریدگار زمین و آسمان است یعنی بدانستم که ظاهر پیمبران که آن را آسمان خوانند و باطن حُجّتان که آن را زمین خوانند همه از اوست، زیرا که باطن آسمان و زمین عالم دین باشد. چنان که این آسمان و زمین عالم دنیا است. و باطن را به آن سبب زمین خوانند که زمین مرکز است و آسمان محیط و اگرچه به شکل محیط بر مرکز محیط است، ولی به حکم معنی و حقیقت مرکز سبب وجود محیط است، و محیط سبب وجود مرکز نیست. ﴿ومَا أنا مِنَ الْمشرِکین﴾، یعنی او را با اینان هیچ کس انباز نگیرم.

[§۳۵۸] ﴿إنَّ صَلاتِی وَنُسُکِی وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِی للّهِ ربَّ العَالَمِینَ﴾. «صَلاتی»، یعنی دعوت به او خواهم کردن. «نُسُکی»، یعنی اعتقاد ها او بندم. زیراکه عبادت اقرار است به خدایی خدای و زندگانی این گهان و آن گهان به سوی او که خداوند این عالم‌ها است می‌بایدم. خداوند این گهان و آن گهان و خداوند مبدأ و معاد و خداوند اجساد و ارواح یعنی اوّل و آخر و ظاهر و باطن.

[§۳۵۹] <وعَلی الجُمله نه همه چیزی باز شاید نوشتن، >[3] خاصه در وقتی چنین به

۱. ت: ندارد.

۲. ملک السلام یا ملک صدیق پادشاه «سالم» در سنت انجیلی کسی است که ابراهیم را به هنگام مراجعت از جنگ برکت داده و نان و شراب می‌دهد. در تصوّر ۲۶ بند ۴۰۴، طوسی ملک السلام را وصی ابراهیم قلمداد می‌کند.

۳. عبارت در «ت» و سایر نسخ: علی‌الجمله نه همه چیزی بتوان گفتن و باز شاهد نوشتن.

تعجیل و پوشیده و جای تاریک. اما مجمل سخن این است که:

<اگر امامت کامل است هرگز بنگردد و از جای خود بِنَشَوَد، چنان که نه امامی با امـام نباشد و امامی بنه امام. و اگر امامت کامل نیست کاملی به همه حال ضروری است، [پس] این کامل [۹۲]کیست؟ پیمبران حالشان نه‌چنین است >[1]، حُجّتان حالشان نه‌چنین است، حکیمان هم حال‌شان نه‌چنین است، پادشاهان هم نیست. استفهام خود این است: اگر این کامل را وجود بنماند ناقصان کامل نگردند، پس چه درمان است الّا که سر بر فرمان این امامان هانهند که نه پسران پیمبران‌اند و نه از کسی دیگر. <و امامان از ظاهر تا بـاطن از نسل و صلب پاک امام‌اند، یکی از پس یکی. >[2] امام هم در نطفه و هم در پشت پدر کامل، هم در رحم پاک مادر کامل. امام در همه وقت کامل [وهم امام] و اگر نه چرا گفتی الامام یَعرفُ النطفةَ التی یَکُون منها امام بَعْدِه[3]، و اگر او را حال نطفه و بالغی یکی نبودی، نگفتی عُجِنَتْ نُطْفَتُهُ بِعَقله[4]، تغییر در حال ایشـان بـه حسب رأی‌العین مـا: مـثلاً وقـتی کودک، وقتی پیر، وقتی بُرنا و مانند آن، روا باشد زیرا که اگر چه او متغیر نیست، تواند بودن که ما به چشم متغیر ببینیم، یا دو ببینیم چون پدر و پسر، زیرا که اَحْوَل یکی را دو بیند و آن‌کس که گِرد خود گردد چون هاایستد خانه را گردنده بیند و اگر چه خانه ثابت است امّا چون دماغ او گردنده است خانه را گردنده تواند دیدن و یا چون ذوق صفراوی که طعم شکر را تلخ پندارد. امّا مادام که تو میدانی که این نطفه در پشت پدر یکی نورند، نورٌ یَنتَقِلُ فی الاصْلاب[5]، به آن که این نور به رحم مادر آید به ناقص باشد؟[6] و نَحْنُ مِنْ نُور اللّه گویی، نورُاللّه به چیزی به زیان شود؟ یا نور خدایی به سببی و حالی به زیان شود؟ حدیثُ خُرافَةٍ یا اُم عَمْرو. یا این نطفه، عقلانی این وقت که به مردی بالغ بود به کامل‌تر بود، یا چیزی به نور خدای پوشیده بود؟ که وقتی ندانست و وقتی دیگر بداند، یا بهری از ایشان بدانند و بهری دیگر ندانند! این کار نه اینجا نهاده است که تا مردم می‌پندارند. إلی ههنا کلام علی ذکره‌السّلام است.

[§۳۶۰] و نص‌های جسمانی که ایشان لذکره‌السّلام بر پسران جسمانی ــ که به شکل

---

۱. در همهٔ نسخ به استثنای «ت» عبارت مغلوط و مقدم و مؤخر است.

۲. م، ت: ندارد.

۳. منسوب به امام جعفر الصادق علیه‌السّلام. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۲، باب ۵۹، صص ۵۱ـ۵۴.

۴. کافی، ج ۱، ص ۴۹.

۵. کافی، ج ۱، صص ۳۷۱ـ۳۷۸.

۶. ت: + چیزی که نه نور خدا باشد به نور باشد؟

از ایشان بوده‌اند و به معنی از ایشان نبوده‌اند ــ کرده‌اند، از آنجا که حکم حقیقت است و مصلحت‌هایی که ایشان ببینند همان حکم دارد. اذا بَلَغ الکلام إلی اللّه فأمسکوا[1].

[§۳۶۱] امّا از آنجا که حکم اضافه است و داعیان و حُجتان ایشان تقریر کرده‌اند، آن احکام وقتی بر آن مقرر بوده است که ایشان لذکرهم‌السّلام [۹۳] این کون ظاهر جسمانی را زور می‌داده‌اند و بندگان را به گناهان و کفران نعمت که کرده باشند و روی از حجّت و خلیفت و شخص معرفت ایشان بگردانیده و در عالم عدل و عقوبت داشته‌اند.

[§۳۶۲] و وقتی بر آن که قطعْ و فِترتْ و امتحان خواسته است بودن، تا تَستَرُّ[2] و تَقیّه صعب واجب دیده‌اند و آن فرزندان جسمانی را بر روی آن فرزند که هم[3] به جسمانی و هم به روحانی و هم به حقیقت خود او بوده است برکشیده‌اند و نِفاذُالنَّفس کرده و او را به نص شکلی به این یک باز پوشیده.

[§۳۶۳] و وقتی به آن که بندگان گرد فضولی گردیده‌اند و بی‌رضا و اجازت ایشان در تعیین و تشخیص و سجده طاعت آن امام مستقر شروع نموده[اند.][4]

[§۳۶۴] و خلق را همچنان‌که در مقدّمه بیامد، معرفت امام از آنجا که امام است ممکن نیست، اما به حکم اضافه با خلق، آن معرفت با چهار قسم آورده‌اند تا هر کس برحسب مرتبهٔ وجود خود از معرفت او بی‌نصیب نماند.

[§۳۶۵] اوّل معرفت شخص او به صورت جسمانی او، که در این معرفت با حیوان مشترک‌اند و خصمان را همان معرفت حاصل می‌شود. اما اگر این معرفت نباشد، چون خواهند که پیش او سجده کنند، ندانند که پیش کِه سجده باید کردن و روی بر زمین به سوی کِه باید نهادن.

---

۱. منسوب به امام جعفر الصادق علیه‌السّلام. بنگرید به: کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۶۴؛ حیدر آملی در جامع الاسرار، ص ۱۲۶، این جمله را از احادیث نبوی شمرده است.

۲. فقط در «ت»؛ در سایر نسخ: ستر.

۳. م: ندارد.

۴. احتمالاً اشاره‌ای است به تعظیم و تکریم حسن علی ذکره‌السّلام قبل از اعلام رسمی امامت او و رفتار محمد بن کیا بزرگ امید. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ذیل زندگانی حسن علی ذکره‌السّلام.

[§۳۶۶] دوم معرفت اسم عام و نسب جسمانی او، که در این معرفت مبطلان با محقّان و مُنافقان با مؤمنان مشترک‌اند. و اگر این معرفت نباشد و خواهند که دعا کنند، ندانند که در دعا کِه را خوانند و در استجابت و استغفار نام کِه برند.

[§۳۶۷] سوم معرفت امام او و ایمان و تسلیم به او، که در این معرفت مباینت محقّ و مبطل به کلی می‌باشد و نیکان به تبرّا از بدان جدا می‌شوند و به تولّا در جماعت امام حق می‌آیند.

[§۳۶۸] چهارم معرفت ذات او و به حقیقت صفات او، که این معرفت به تنزیه و تقدیس است [و] از این دیگر معرفت‌ها بکُل الوُجوه مبرّا است. آنجا نفوس مقدّسه و عقول منوره را قوّت آن نیست که بر روی آفتاب این معرفت باز نگرند: تاهَت دُونَ بلوغه الخواطِرُ، وعَمِتِ الأبصارُ للبصائِر، وَانْدَرَست المعقولاتُ و انکسرتِ المعلوماتُ و ماتَت الأنْفُسُ المقدّسَةُ وانْعَدمتِ العُقُول المنوّرة[1].

[§۳۶۹] و در کَرّات[2] و رَجعات ایشان لذکره‌السّلام فرموده‌اند که حکم اضافت و حقیقت نگاه باید داشتن: از آن رویی که حق را مراتب است و ایشان هر یک اظهار مرتبه و سرّی [۹۴] و مصلحتی مُرتّب و مُباین می‌کنند، نتوان گفت که کراتشان نیست، و از آن روی که حق را وحدتی هست و این مراتب آنجا همه یکی می‌باشد و ایشان به حکم حقیقت همه یکی‌اند ــ نه شخصشان از شخص انفصالی هست و نه معنویّت از معنویّت ــ نتوان گفت که رجعتشان هست.

[§۳۷۰] و معنی امام و قائم هر دو یکی است، اما مردم آن امام را قائم خوانند که در شریعت تصرّف زیادت کند. و چون قائم ظهور شکلی کند یعنی دعوت فعلی کند، نه قولی، او را مالِکُ‌الرِّقاب خوانند و چون ظهور معنوی کند یعنی هم دعوت قولی کند هم فعلی، او را مالک‌القُلوب والرقاب خوانند.

[§۳۷۱] و چون مصلحت همهٔ خلایق عالم در هر وقت و زمان در آن باشد که او

---

۱. کافی، ج ۱، صص ۲۲۲ـ۲۳۲.

۲. همهٔ نسخ: کرامات، به قرینه متن اصلاح شد.

لذکره‌السّلام فرماید، وقت باشد که مصلحت در آن بیند که بر تخت نشیند و مُلک[1] و گنج و لشگر و خزانه[2] بسیارش باشد و دَرِ دعوت خود که رحمت بزرگترین است بر خلایق عالم بگشاید و با همه کس علی‌العموم حِلم و رِفق و مُدارا فرماید و همگنان در عهد بزرگوار او مُرّفه و نیکوحال باشند.

[§۳۷۲] و وقتی باشد که از همهٔ اسباب تجملِ مملکت و تنعّمِ سلطنت تحاشی نماید و خلایق را در کَرْد و وَرْد امتحان افکند و محنت‌های شاق بر ایشان گمارد و با هیچ کس مجامله به کار ندارد و با دین و مُلک آن کند که کم دلی طاقت آن آورد ــ چنان که همهٔ حقها از حقّی بُبرّد و هیچ حق بنگذارد که او را به آن باز توان شناخت ــ و آن کند و گوید که در گوش پنبه دَرْ باید کردن و چشم بر هم باید نهادن <که نشنود و نبیند که او چه می‌کند و می‌گوید. >[3]

[§۳۷۳] از سخن‌های ایشان یکی این است: امرُنا صعبٌ مُستصعبٌ و سرّنا مُستترٌ مستوحشٌ لایَحتَمِلها إلّا مَلَکٌ مقرّب او نبّی مرسلٌ او مؤمنٌ اِمتحن اللّهُ قلبَه بالایمان.[4] یعنی امر ما دشواری است پسِ دشواری، پوشیده‌ای پس پوشیده و درشتی پس درشت، احتمال او نکند الّا فرشتهٔ مقرّب یا پیغمبر مرسل یا مؤمنی که خدای تعالی دل او را به ایمان امتحان کرده باشد. وهم از سخنان ایشان است لذکره‌السّلام: لَتُغَرْبَلُنَّ غربلةً وَلَتبَلْبَلُنَّ بَلبَلة وَلَتساطُنَّ بسوط [القدر] حتّی یَصیرَ أعلاکُم أسفَلَکُم وأسفَلُکُم أعلاکُم[5]. یعنی شما را همچو گندم در غربال و آب جوشان در دیگ [۹۵] می‌پزند و به هم بر می‌زنند، تا زیر بالا می‌شود و بالا زیر می‌گردد. و کسانی که زبان علم ایشان بوده‌اند گفته‌اند: یعنی شما را در کرْد و وَرْد امتحان افکنند و زیر و زبر می‌کنند تا آنچه خلاصه باشد بر سر می‌آید و آنچه باقی باشد با زیر می‌افتد.

[§۳۷۴] و آن که گفته‌اند که امام هرگز در این اکوان اضافی نیامده است و نیاید،

---

۱. ت: مملکت. ۲. م: ندارد. ۳. ت: ندارد.

۴. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶، ص ۵۷. قاضی نعمان، شرح‌الاخبار، قم، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۷۱، ۴۸۲ـ۴۸۳.

۵. کافی، ج ۲، ص ۳۳۳ به بعد؛ بحار، ج ۲، ص ۱۳۸ به بعد.

مقصود از این آمدن در این عالم اکوان [اضافی] آن است که تا هر کون از این اکوان کمالی که نداشته باشند حاصل کنند. و امام لذکرهالسّلام ــ نه در این اکوان اضافی که در کل عالم ــ به هیچ کمال خارج ذات خود محتاج نیست، نه، که وجود و کمال این اکوان اضافی و همه آفرینش به حقیقت او می‌بخشد. پس از این روی، به حکم حقیقةالحقایق هرگز در این اکوان اضافی نیامده است و نیاید.

[§۳۷۵] اما به اضافه، از آن روی که تظاهراً بالاضافة الی اهلها لاظهوراً بالذات حقیقةً در هر کون از این اکوان تظاهری دارد، به جهت وجود این اکوان، زیرا که اگر او را در هر کونی از این اکوان نظری و ظهوری نبودی، و هر کونی از این اکوان را به او اضافه و اتصالی نبودی، آن اکوان را وجود نبودی. پس از این روی به حکم اضافه ابدالابدین در این عالم ظهوری داشته و دارد. از این روی هم پدر است و هم فرزند، وقتی کودک و وقتی پیر و علیهذا.

[§۳۷۶] و هر که با خود بر آن باشد که امام را لذکرهالسّلام به حکم شریعت صاحب شرع کار باید کرد تا امام باشد، و به زُهد و عصمتی که خلایق آن را زهد و عصمت دارند تمسّک باید نمود تا معصوم باشد، از زمرهٔ آنان تواند بود که آنجا که در عقل سخن رود وصف حالشان این باشد: تِلکَ النَّکْراء وَتِـلْکَ الشّـیطنةُ و هَـی شَـبیهةٌ بِـالعقلِ و لیست بالعقل[1] و او را یک ذرّه از حال امامت خبر نباشد.

[§۳۷۷] و چون اعمال و حرکات امام لذکرهالسّلام ببیند دیوانه بباشد و آن را از عظایم منکرات شمرد و سخن‌هایی گوید که ﴿تَکادُ السَّمَاوَاتُ یَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ﴾ [مریم (۱۹): ۹۰]، زیرا که او لذکرهالسّلام، حُکم از بالای خردهای خلایق کند تا آن کس که خُلِقَ المؤمنُ مِن [نور] الحقّ فإذا أمرهُ الحقُّ یَعْرفُه[2] وصف حال او باشد، به نور فطرت باسر آن افتد و داند [۹۶] بی‌هیچ شک و شبه، که حق متابع اوست نه او متابع حق، زیرا که او خداوندِ حق است و هوا و مراد او را سببی نباشد، زیرا که آنجا که اوست سَبَب و مُسَبَّب و مُسَبِّب هر سه یکی است.

۱. بنگرید به: پانوشت ۲، ص ۴۱.

۲. کافی، ج ۳، صص ۲ـ۹.

[§۳۷۸] و همچنین داند که او آن مُحِقّ به ذات است که محقان به قبول آن حق که فیض و اثر اوست محق باشند. و هر چه خلایق عالم آن را به حق دارند چون او گوید باطل است، باطل دانند و هر چه آن را به باطل دارند چون او گوید حق است، حق دانند و او را بنشان کنند در هر حال و زمان[1] نه قول و فعل او را. حق بی او کفر دانند و با او به هم شرک. و این کس به این اسباب به أعلی علیین رسد که مقرّ سابقان است. و آن کس که خُلِقَ الکافِرُ مِن ذنبِ المؤمن صفت حال او باشد به جُحُود و عُنُود خود که کند و به اعتراض که بر او لذکره‌السّلام آورد به عدم نامتناهی و خذلان همیشگی افتد. نعُوذُ باللّه منه.

[§۳۷۹] و از این دو حال یعنی از آنِ محق و مبطل، حقیقت این اشارت که هم سخن ایشان است لذکره‌السّلام: عَرَفَنی فی الذّر مَنْ عَرَفَنی وأنْکَرنی غَیر أهل الیمین[2]، یعنی باز شناخت مرا آن کس که در ازل باز شناخته است و انکار کرد مرا، آن کس که او را نه از اهل یمین آفریده‌اند. و اهل بصر و بصیرت را روشن گردد ان شاءاللّه تعالی.

[§۳۸۰] امّا زُهد و عصمت او، که اگر با میزان خلق باز خوانند به زهد و عصمت ندارند. چون اضافه خلایق عالم به امام لذکره‌السّلام، چون اضافه موری ضعیف است با خلق کامل، نه، به صد هزار درجه کمتر. و هیچ مردم در حرکات و سکنات خود از موری نه که از هیچ حیوانی دیگر پرهیز و تقیه نکند. امام لذکره‌السّلام چون بیرون از خود هیچ چیز دیگر را نبیند از چه پرهیزد و از که تقیه کند؟ و بسا عالِمان که ایشان خود را به مثابت قاضی‌القضاة وداعی‌الدّعات داشته‌اند و سِرِّ این مسئله معلوم نداشته و امام را دیده و اقوال و افعال او را مشاهده کرده، منکوس و معترض شده‌اند و مخذول و مضطرب گشته. نعُوذُ باللّه.

[§۳۸۱] و ایشان را لذکرهم‌السّلام رجالی باشد، بعضی مُتعلِم و بعضی معلم، بعضی داعی و بعضی باب [۹۷] باطن و بعضی زبان علم و بعضی حجّت اعظم و بعضی دست

---

۱. ت: مکان.

۲. برای احادیثی به همین مضمون بنگرید به: برسی، مشارق، صص ۱۱۱ـ۱۲۲.

قدرت. امّا داعی و باب باطن به وجهی هر دو یکی باشند و زبان علم و حجّت اعظم هم چنین. امّا متعلم و معلم و حجّت و امام: اگر کسی باشد که نداند، ببایدش آموختن و چون بیاموخت به غیر خودش نباید آموخت، این متعلم باشد. و کسی باشد که نداند، ببایدش آموخت و چون بیاموخت به غیر خودش بباید آموخت و این معلم باشد. و کسی باشد که بی آن که از کسی بیاموزد، یعنی بی آن که به تعلیم جسمانی و اکتساب و تلقینی محتاج گردد، همه داند و از هیچ کس نباید آموخت، یعنی آن علم از فیض انوار تـایید [امـام] بخاطر او متحّد می‌شود و به غیر خودش باید آموخت، این حجّت باشد.

[§۳۸۲] و کسی باشد که از آموختن و نیاموختن مُنزّه و خداوندِ این همه و بخشندهٔ آن معرفت که کمال عقل به آن حاصل آید، یعنی مظهر کلمه اعلی و واهبُ الْمَعْرفة التی هی کَمال العَقْل، و مقصود از کار او همین که او را بشناسند و دوست دارند و در حزب و گروه و جماعت او باشند و این امام باشد لذکره‌السّلام.

[§۳۸۳] و حجّتِ اعظم او مظهَرِ عقل اول باشد، یعنی ظهور و قوت اشراق عقل اوّل در او پدیدار آید و مَثَلِ مرتبهٔ او <همچنین به ماه از این رو زده‌اند که >[1] همچنان که جرم ماه به خود تاریک باشد و به نور آفتاب منوّر شود و در غیبت آفتاب خلیفت او باشد و به مقدار نوری که به حسب طاقت خود از آفتاب هاگرفته باشد جهان را روشن دارد. نَفْس حجّت اعظم که به خود در هیچ نداند و هیچ نباشد و به لمعان انوار تأیید امام لذکره‌السّلام منوّر گردد و در غیبت امام خلیفت او باشد و به قوت قبول فیض انوار علم که بـه قـدر استعداد خود هاگرفته باشد خلق را از امام لذکره‌السّلام بیاگاهاند و به امام راه نماید و حقّ امامتِ امام و جماعت امام با همهٔ خلایق به حجّت و برهانی که هیچ عاقلِ مُنصف انکار آن نتواند کرد بدرست کند و نفوس متعلّمان را که مُستعد قـبول صـورت کـمال بـاشند ــ علّامةٌ بالقوه ــ به صـورت‌های کـمالی کـه بـخشد و بـه ادای فـعلی کـه کـند، عـلّامةٌ بالفعل گرداند.

[§۳۸۴] و کار حجّت اعظم آن است که [۹۸] او دعوت حقیقی امام به پـای دارد. و

---

۱. ت: همین کرده‌اند.

حجّتان ایشان به حقیقت و ذات همه یکی باشند و آنجا نتوان گفت که یکی از یکی بزرگتر، امام مردم آن حجت [را] که بواسطهٔ او کشف حقایق بیشتر باشد و دعوت او که به امام لذکره‌السّلام کند جامع‌تر و عظیم‌تر، مرتبهٔ او بزرگتر دانند.

[§۳۸۵] و کار دست قدرت آن که چون دَرِ توبه درْبندد، یعنی دعوت قولی نکند، او را والی و فرمانده گردانند تا کار جماعت به سیاست شکلی به نظام هادارد.

[§۳۸۶] و مَثَل زبان علم به آب زده‌اند که او به لطافت اجزای خویش در باطن زمین خوض کند و انواع نباتات و اصناف گل‌ها و ریاحین برویاند. مثلاً نفوس انسان را که در محل قوّت باشد تربیت چنان دهد که چون از قوّت به فعل آیند غرایب خصالات و عجایب کمالات هر یک ظاهر گردد، بمشیة اللّه العزیز.

[§۳۸۷] و مَثَل دست قدرت به آتش زده‌اند که به احراق جوهر خویشتن، هرچه دریابد بسوزد و متفرق و متلاشی گرداند. یعنی زَنَدْ و کُشَد و مانند آن. و وقتی که دست قدرت بر مُلک حاکم و مسلط باشد اگر زبان علم همچون دیگر اهل مملکت فرمان او نبرد، وجود شکلی جسمانی بر او بنماند. و اگر دست قدرت به هدایت زبان علم توسل نجوید، از کمال شرف نفس در عالم معاد بی‌بهره ماند.

[§۳۸۸] و وقت باشد که از کمال قدرت و شُکوه سَطْوَت و سلطنت دعوت مبارک اقتضا چنان کند که امام لذکره‌السّلام، حکم زبان علم و کار دست قدرت هر دو به زبان علم مفوّض[1] گرداند و ظاهر و باطن دعوت به یکی کند.

[§۳۸۹] <و تو امام لذکره‌السّلام را خواه امام گو، >[2] خواه وَجْهُ اللّه الباقی، خواه صفت اعظم و نام بزرگ خدای، و خواه مظهر کلمهٔ اعلی و خواه مُحِّق وقت، او بی‌خلایق همه و همهٔ خلایق بی او هیچ، که همه یک معنی دارد. والسّلام.

تصوّر بیست و پنجم
در ماهیّت سخن و گویایی و شنوایی و خاموشی

[§۳۹۰] چنان که هر چیزی را در این عالم مادّه و صورتی است، سخن را هم مادّه و

---

۱. م: ندارد.
۲. م: ندارد.

صورت است. مثلاً نَفَس زدن مردم به مثابت مادّه است و حروف مُقطَعه به مثابت صورت، حروف مُقطَعه به مثابت مادّه است [۹۹] و حروف مُؤلفه به مثابت صورت، و کلمه به مثابت مادّه است و کلام مرکب که کلام مفهوم باشد به مثابت صورت.

[§۳۹۱] و مبدأ سخن آن است که اصوات متقاطع شوند و از مخارج خود به صورت حروف مقطَعه بیرون آیند و حروف مترکّب گردد و اوّل مُؤلّفه شود، پس کلمه، پس کلمات، پس سخن تمام و مفهوم، و تفاهم ایشان از یکدیگر به این وجه حاصل آید.

[§۳۹۲] و حیوان و انسان با یکدیگر در صوتْ من حیث‌الصوت[1] مشترک‌اند و امتیازی که دارند به تَبَیُّنِ[2] حروف است و آن به انسان حاصل است نه به حیوان. زیرا که مقصود از هرچیز کمال غایتی است و کمال غایت صوت هدایت است و کمال غایت هدایت به فعل آمدن نَفْس از محلّ قوّت به رفع موانع و حجابات[3]. و چون حیوانات به تکلیف هدایت مکلّف نه‌اند، تفاهم ایشان به همان صوت که دارند حاصل است و همان صوت بی تَبَیُّنِ حروف از واهب صور حاصل آمد.

[§۳۹۳] و چون انسان که عالم صغیر است نموداری بود از عالم کبیر و مجمعی از آثار هر دو عالم و احتیاجات و کمالات او کمالی بالای کمالی تا به ﴿أَنَّ إِلى رَبِّکَ المُنتهی﴾ [نجم (۵۳): ۴۲] و او را کامل فی ذاته و مُکمل لغیره می‌بایست بود او را به اصوات [و] به تَبَیُّنِ حروف حاجت افتاد و خدایش بداد.

[§۳۹۴] و صوت او قول جسمانی شد از موادّ روحانی کرده یعنی قول [او] مظهر معانی فکری او گشت و مثالات و دلالات شد از معقولات که ماده گویایی و شنوایی است، که گویایی به اعتبار با کمال غایت به مثابت قابل آن [است].

[§۳۹۵] و به وجهی گویای به حقیقت آن کس باشد که سخن او ادای کلّی باشد که نفوس ناقصان به قبول آن از حَیّز نقصان به حدّ کمال رسند. و شنوای به حقیقت آن کس است که او را دفعةً واحدةً قابل باشد بی زیادت و نقصان.

[§۳۹۶] و چون استعداد نفوس بر یک مرتبه نیست و این گویایان و خاموشان و

---

۱. م: الاصوات. ۲. م: تینن. ۳. م: حجبان.

شنوایان هر یک در درجات مترتّب و متفاضل‌اند یکی بالای دیگری تا به حجّت امام لذکره‌السّلام که او مکمل علی‌الاطلاق باشد و گویایی و شنوایی و خاموشی او به یک معنی آید.

[§۳۹۷] امام لذکره‌السّلام از این همه متعالی و منزّه [۱۰۰] است و گویایان را گویائی و شنوایان را شنوائی و خاموشان را خاموشی، او داده است و او دهد.

[§۳۹۸] و از سخن‌های یکی از ایشان است لذکره‌السّلام که با جماعت خود گفته است که: مَا نَطَقْتُ لَكُم مُنْذُ وَلِيتُكُم [1] یعنی از آن گاه که ولیّ شماام با شما هیچ سخن نگفته‌ام و نطق نزده‌ام. و بندگان را معنی این سخن از کلمات مقدّسه علی ذکره‌السّلام معلوم شود و آن این است که:

> من این عبارات و قصه‌ها که می‌گویم هم به عدم شما است که به عدم شما با شما می‌نمایم. و آن که گفتم پیش از ما دعوت باخداشناسی و خداپرستی سخن اضافی بود و اکنون با خداشناسی و خداپرستی سخن به یک بار بُود ــ چنان که عرب بانگ سگ کند تا باشد که سگ جواب دهد. اگر گویند تو نیز لفظی می‌گویی که آن را معانی موهوم است [می‌گویم] من به لفظ اِرهاف معقولات و تَفَهُّم اِبطال موهومات و تَقَدُّم اعدام معدومات می‌کنم و بکردم. والسّلام [2].

[§۳۹۹] پس او لذکره‌السّلام به اعتبار با ذات مقدّس خود هیچ نگفت و هیچ نطق نزد و به اعتبار با کمالاتی که به جهت اکمال عالم و استکمال عالمیان اظهار کرد بیرون از او لذکره‌السّلام در هژده هزار عالم هیچ گویا و هیچ ناطق نبوده است و نیست و نخواهد بود.

[§۴۰۰] و حجّت اعظم امام به وجهی گویای مطلق است و به وجهی خاموش مطلق، زیرا که او به آن رویی که با ماورای خود دارد و ماورای او از گویایی و خاموشی منزّه و او را [از] اتّحاد با ماورای و خود به عدم ذات خود معرفت و تسلیم حاصل، خاموش مطلق است و به اضافه با مادون او که سررشته اضافات و حقایق اضافات به قوت تأیید ماورای او به دست او باشد و طالبان راه حقّ را او راه بر کمال و معاد نماید، گویای مطلق.

---

۱. احتمالاً از بیانات حضرت علی علیه‌السّلام.

۲. عبارت در همهٔ نسخ مغلوط و مقدم و مؤخر است. و: + الی ههنا کلام علی ذکره‌السّلام است.

[§۴۰۱] پس به وجهی یک کس است که او گویاست و آن گویایی اضـافهٔ اوست بـا مادون او، و هم آن کس خاموش است و آن خاموشی اضافهٔ اوست به ارادت او با ماورای او که به حقیقت ذات اوست و دیگران همه به وجهی گـویایان خـاموشند و بـه وجـهی خاموشان گویا، و به وجهی هم گویااند و هم خاموش و به وجهی [۱۰۱] نه گویااند و نه خاموش، و به وجهی از گویایی روی به خاموشی دارند و به وجهی از خاموشی رو به گویایی. والسّلام.

تصوّر بیست و ششم
در ادوار شش پیمبر اولواالعزم، از آدم تا به محمّد علیهم‌السّلام و امامان حقّ تقدّس ذکرُهُم و ظهور دعوت قائم و اظهار دعوت قیامت

[§۴۰۲] پیمبران علی جمعهم‌السّلام هر یک را وصی بوده است [که] نور امامت به حکم استقرار در او مستقر و علم نبوت به حکم استیداع[۱] در او مستودع، وآن وصایت از آنجا می‌بوده که امامان حقّ لذکرهم‌السّـلام هـر یک در روزگـار هـر پـیمبری بـه حکـم مصلحت مردم آن روزگار که در آن می‌دیده است به وصایت آن پیمبر ظـهور مـی‌کرده است. وصی آدم، شیث بود لذکره‌السّلام و شیث را فرزند آدم خوانده‌اند. و آثار آن علم که خدای آدم را بیاموخت و انوار آن کلمات که توبهٔ آدم به توسط آن قبول افتاد خاصّ به او بود. و آن وصایت از روزگار آدم در فرزندان شیث لذکره‌السّلام برفت ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُها مِنْ بَعْض﴾ [آل عمران (۳): ۳۴] تا نهایت عُمر عالم.

[§۴۰۳] وصی نوح، سام بود لذکره‌السّلام، و سام را فرزند نوح خواندند.

[§۴۰۴] و وصی ابراهیم ملک‌السّلام[۲] بود تقدس ذکره، و او را فرزند ابراهیم خواندند.

[§۴۰۵] و وصی موسی ذوالقرنین[۳] بود، لذکره‌السّلام و او را هارون خوانده‌اند و به این اسم مشهورتر بوده است. و چون می‌بایست که وصی موسی هارون باشد لذکره‌السّلام و

---

۱. م: استوداع. ۲. بنگرید به: پانوشت ۲، ص ۱۰۵.
۳. در ادبیات اسماعیلی ذوالقرنین نام دیگری برای خضر است.

[او] در عهد موسی انتقال کرد، و موسی آن وصایت را بـا فـرزندان هـارون مـی‌بایست سپُرد، و هارون را دو پسر طفل بود. [موسی] یُوشع بن نون را در کار وصایت کرد و سرّ ولایت به مُستودعی[1] هاداشت تا او آن وصایت با پسران هارون سپُرد. و حکمت در [این] آن بود که تا فایده تعیین نصّ که موجب بقاء وصایت[2] است ظاهر گردد.

[۴۰۶§] وصی عیسی مَعَدّ بود لذکره‌السّلام که او را شمعون صفا هم خوانده‌اند و به شمعون مشهورتر بوده است.

[۴۰۷§] و وصی محمّد مصطفی مولانا علی بود لذکره‌السّلام[3].

[۴۰۸§] و گفتند بعد از ابراهیم علیه‌السّلام مُلک و نبوّت و دین و امامت در دو بطن برفت. یکی بطن ظاهر بود، یـعنی بـطن اسـحاق و یکـی بـطن مـخفی بـود یـعنی بـطن اسماعیل. آثار مُلک و نبوّت در بطن اسحاق [۱۰۲] برفت <و انوار دین و امامت در بطن مولانا اسماعیل. و عیسی علیه‌السّلام آخر آن آثار بود که در بطن اسحاق برفت >[4] و به اوّل آن انوار رسید که بر فرزندان مولانا اسماعیل لذکره‌السّلام فایض گشت. و مصطفی محمّد علیه‌السّلام آن خلاصهٔ بزرگ که آخر آن آثـار و اوّل آن انـوار بـه او مـتحّد شـد و او در سلطنت و نبوّت و عظمت و مملکت به روحانیّت قول و جسمانیّت فعل متفرّد گشت.

[۴۰۹§] و پیمبران را علیهم‌السّلام هر یک ضدّان و فرعونان بسیار بوده‌انـد، چـه در پنهان و چه در آشکارا. و آنچه در میان اُمم مشهور است ضدّ آدم، ابلیس و ضدّ نوح، نسْر و ضدّ ابراهیم، نمْرود و ضدّ موسی، فرعون و ضدّ عیسی، یهودا و ضدّ محمّد، ابولهب.

[۴۱۰§] و محافظت شرایع پیمبران به امامان مستقر لذکرهم‌السّلام تعلق داشته است، امّا ایشان به مـصلحت‌هایی کـه در آن مـی‌دیده‌انـد و بـه حکـمت‌های الهـی کـه در آن می‌دانسته‌اند وقتی آن محافظت به ذات مقدّس خود می‌کرده‌انـد، و وقـتی بـه خـلفا و کسانی دیگر باز می‌گذاشته‌اند. که اگر آن محافظت علی‌الدّوام ایشان کردندی روحانیّت آن شرایع به همه اوقات برقرار خود بماندی و این همه خلاف‌ها با میان نیامدی. امّا چون

---

۱. بنگرید به: پانوشت ۴، ص ۱۰۴.

۲. در تمام نسخ: خلافت، به قرینه متن اصلاح شد.

۳. برای اطلاعات بیشتر در مورد اوصیاء بنگرید به: مارشال هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیه، نیویورک، ۱۹۸۰، صص ۲۸۰ ـ ۲۸۵.

۴. م: ندارد.

خدای تعالی این اختلافات را سبب اتّفاقات گردانیده است، چنان که محمّد مصطفی علیه [وعلی] آله السّلام می‌گوید: اِختلاف اُمّتی رَحْمةً[1]. ایشان [نیز] لذکرهم‌السّلام آنچه مصلحت اهل روزگار در آن می‌دیده‌اند می‌فرموده‌اند و استمرار این قاعده بر این جمله واجب می‌داشته‌اند.

[۴۱۱§] و آن که امامان حقّ لذکرهم‌السّلام را وقتی فرزند آدم و وقتی فرزند نوح خوانده‌اند و وقتی فرزند ابراهیم، به سبب مصلحت‌ها و اضافه بوده است که ایشان لذکرهم‌السّلام در آن می‌دیده‌اند و نگاه می‌داشته و اگر نه ایشان تقدّس ذکرهم، نه از نسل پیمبران بوده‌اند و نه از نسل حکیمان و نه از پادشاهان و نه از هیچ نسل دیگر الّا از نسل مبارک خود.

[۴۱۲§] و چون محمّد علیه [و علی] آله السّلام خاتِم ادوار شرایع بود و فاتِح دور قیامت و همهٔ شرایع و دیانات به شریعت و دین او به کمال می‌رسید، مَثَل او [چون] روز آدینه [۱۰۳] جامع پنج روز گذشته که به شنبه پیوندد، یعنی به قائم علی ذکره‌السّلام. زیرا که شنبه مَثَل است و ممثول آن قائم لذکره‌السّلام.

[۴۱۳§] و او را از آنجا خاتم‌الانبیاء گفته‌اند که إنَّ اللّه [تبارک و تعالی] أَسَّسَ دینَه عَلی مِثال خَلقِهِ لِیُسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَی دِیْنِهِ و بِدِیْنِهِ علی وَحْدانیّته[2]. یعنی خدای تبارک و تعالی اساس دین خویش بر مثال خلق خویش نهاد تا دلیل گیرند به خلق او بر دین او و به دین او بر وحدانیّت او.

[۴۱۴§] و هم بر این تقدیر، ترتیب آفرینش امری شرعی بر ترتیب آفرینش خلقی مقدّر است مثلاً آفرینشِ خلقی به شش مرتبه تمام می‌شود یعنی سلاله و نُطفه و عَلَقه و مُضغه و عِظام و تمامی صورت. آفرینش امری شرعی [نیز] به شش پیمبر صاحب وحی تمام می‌شود یعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمّد علیهم‌السّلام. و بر این تقدیر دعوت آدم به مثابت سلاله است و دعوت نوح به مثابت نطفه و دعوت ابراهیم به

---

۱. سیوطی، جامع، ج ۱، ص ۱۵۷.

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: شهرستانی، مفاتیح‌الاسرار، ج ۱، ورق ۱۱۱ آ؛ نیز شهرستانی، مجلس مکتوب، ص ۱۶.

مثابت علقه و دعوت موسی به مثابت مضغه و دعوت عیسی به مثابت لحم و عـظام و دعوت محمد به مثابت تمامی صورت.

[§۴۱۵] چون آفرینش شرعی بر این ترتیب به محمّد علیه‌السّلام تمام شد و به تمام دیگر حاجت نبود او را خاتم انبیا خوانده‌اند و اعتبار کلّی در آن که او ختم انبیا بود آن است که هر پیمبرِ دیگر که پیش از او می‌آمد اشارت به پیمبری دیگر که پس از او خواهد بود می‌کرد و می‌گفت شریعت من به شریعت او به کمال می‌رسد <و محمّد علیه‌السّلام گفت پس از من قائم بیاید علی ذکره‌السّلام و شریعت من به قیامت او به کمال رسد.>[1]

[§۴۱۶] و خلایق عالم را به قائم قیامت بیم کرد و بشارت داد. و او چون آخرین منادی و مبشر قیامت بود، می‌گوید: بُعِثْتُ أنا وَالسّاعَةُ کَهاتَینِ وَاَشارَ بِسَبابَتَیه[2] یعنی من و قائم هر دو به هم می‌آمدیم چون دو انگشت سبابه که برابر یکدیگر بدارند و من به کَمْ چیزی در پیش افتادم. و چون بعد از او شریعتی دیگر نخواست بود و دعوت همه پـیمبران و شرایع ایشان به دعوت او در قیامت خواست بست، پس خاتم جمله پیمبران و شرایـع ایشان او بود.

[§۴۱۷] و حکم هر پیمبری که به سَرِ احکام پیمبر پـیشین درآمـده است غـرض آن اِکمال بوده است نه اِبطالش، امّا آن اکمال از راه ظاهر و شکل به ابطال مانسته است نه به اکمال. زیرا که تا چیزی را از حالی به حالی نگردانند [۱۰۴] صورت که غایت کمال آن چیز باشد در او نتوان پوشید. مثلاً تا نطفه به استحالت حَوالی و تغیّرات از حالی به حالی نگردد، آن صورت که بر آن ایستاده باشد باز نگذارد و به مراتب علقه و مضغه و لحم و عظام ــ <که به هر مقام از این که رسید به جان نزدیکتر شد ــ بر نگذرد و هرگز به تمام صورت انسانی نتواند رسید.>[3]

[§۴۱۸] حال اِکمال و اِبطال شرایع همچنین تصور باید کرد که اگر حکم پیمبر اَوّل بر حال خود بماند و حکم پیمبر دیگر پس از آن نیاید و در نهایت آن قائم قیامت تصرّف

---

۱. فقط در «م».

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: بخاری، جامع الصحیح، قاهره، ۱۹۳۲، ج ۶، ص ۲۰۶.

۳. م: ندارد.

نکند، محکومان آن حکم هرگز از راه به مقصد و از اسم به معنی و از مشابهت به مباینت و از اضافه به حقیقت و از شریعت به قیامت نتوانند رسید.

[§۴۱۹] و اصحاب تأویل گفته‌اند که این شش روز که در قرآن می‌آید کـه آسـمان و زمین را در این مدّت آفـریده‌انـد، [بـه] ایـن شش روز ادوار ایـن شش پـیمبر مُـرْسل را می‌خواهند و هر دوری روزی، و هر روزی هزار سـال: ﴿وَ إِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كأَلْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدّونَ﴾ [حج (۲۲): ۴۷]. یعنی روز از آن خدای هزار سال است.

[§۴۲۰] و به آسمان، احکام ظاهر جسمانی را خواهند و به زمین احکام باطن روحانی را، یعنی احکام ظاهر جسمانی و احکام باطن روحانی به این شش دور این شش پیمبر مرسل تمام شد و گفته‌اند که آدم را به اسما مخصوص کردند و نوح را به معانی و ابراهیم را به هر دو ــ کالجامع بینهما ــ و موسی را به تنزیل مخصوص کردند و عیسی را به تأویل و محمّد را به هر دو کالجامع بینهما.

[§۴۲۱] و چـون دور مـحمّد عـلیه‌السّـلام مـبدأ دور قـیامت بـود و قـیامت بـه امـام لذکره‌السّلام که قائم قیامت است خاص، اگرچه از روزگار آدم تا به روزگـار او پـیمبران مرموز و مکشوف به امام وقت خود لذکره‌السّلام اشـارت‌ها مـی‌کرده‌انـد و بشـارت‌ها می‌داده‌اند، امّا ذکر جلالت و عظمت امام لذکره‌السّلام [را] هیچ پیمبری از خاتم‌الانـبیا آشکاراتر بر زبان نگرفته است: لَوْخَلَتِ الأرضُ مِنْ امامٍ ساعةً لَـمادَت بِأهْـلِها[1] و جـای دیگر می‌فرماید: وَ مَنْ ماتَ وَلَمْ يَعْرفْ اِمام زَمانِه فقدْ ماتَ مِيتة جاهلَيّة[2].

[§۴۲۲] و در دعوت او علیه‌السّلام حکم مبدأ، که آنجا مُحِقّ را به حق شناسند و هم حکم وسط که آنجا را هم حق را به محق شناسند و هم محق را بحق، و [هم] حکم آخر که آنجا حق را به محق شناسند هر سه ظاهر و معیّن است [۱۰۵] اعْرِفِ الحقَ تَـعرف اَهلَهُ، عليٌّ مَعَ الحق وَالحقّ مَعَهُ، أدر الحقّ مَعَهُ حَيْثُ دار. مبدأ و وسط و آخر.

[§۴۲۳] و آن که می‌گوید: كُنْتُ نَبياً و آدم بينَ الماء والطين[3]، یعنی من پیمبر بودم که

۱. حدیث نبوی؛ بنگرید به: پانوشت ۱، ص ۷۸.

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: ابن حنبل، المسند، ج ۴، ص ۹۶؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۴۲؛ برقی، محاسن، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۶؛ قاضی نعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۱؛ محمّدحسین تهرانی، امام‌شناسی، ج ۳، صص ۱۳ ـ ۱۹.

۳. حدیث نبوی؛ بنگرید به: برسی، مشارق، ص ۱۲۲.

آدم هنوز در میان آب و گِل بود، همین است که اوّل‌الفکر آخرالعمل، یعنی آنچه به اوّل مقصود و غایت و کمال می‌باشد و به آخر ظاهر می‌گردد. و بر این تـقدیر چـون کـمال شرایع همهٔ پیمبران از آدم تا به عیسی علیه‌السّلام او بود، اگرچه وجود او از وجود همهٔ انبیا به زمان مؤخر بود، تقدّم او به رتبت شرفی بر همهٔ انبیا لازم آمد.

[§۴۲۴] و از این روی می‌گوید علیه‌السّلام: بُعِثْتُ بِجَوامِعِ الکَلِمْ[1] یعنی همهٔ سخن‌ها این است که من آورده‌ام. و بُعِثْتُ بِصَلاحِ دُنیاکُم وَنجاة آخِرتِکُمْ[2] یعنی من برای صلاح دنیا و نجات آخرت شما آمده‌ام، ﴿وَما اَدْرِیَ مایُفعَلُ بِی وَلا بِکُم﴾ [احقاف (۴۶): ۹] یـعنی نمی‌دانم تا به قیامت با من و شما چه خواهند کرد.

[§۴۲۵] و چون به وصایت مولانا علی لذکره‌السّـلام ایـن نـصّ و اشـارت الهـی کـه ﴿یا أَیُّهَا الرَّسُول بَلِّغْ مَاأُنْزِلَ إِلَیْکَ مِن رَبِّکَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَـلَّغْتَ رِسَـالَتَهُ﴾ [مائده (۵): ۷۰] نازل گشت یعنی بگذار آن رسالت که تو را برای آن فرستاده‌ایم و اگر بـنگذاری پـیمبر نباشی، او علیه‌السّلام هم در آن حال نبوّت خود با امامت او سپرد و شریعت به قیامت متحّد کرد و گفت: منْ کُنتُ مَولاهُ فهَذا علیٌ مولاه، اللّهم وَالِ مَن وَالاهُ وَعَـادِ مِـنْ عَـادهُ وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ واخْذُلْ منْ خَذَلَهُ و أدِرِ الحقَّ مَعهُ حَیثُ دَار[3]، یعنی هر که من خداوند او بودم این علی خداوند اوست، بارخدایـا دوست دار آن کس را کـه او را دوست دارد و دشمن دار آن کس را که او را دشمن دارد و نصرت آن کس کن که نصرت او کند و خذلان آن کس کن که خذلان او کند و حق با او می‌گردان چنان که او می‌گردد.

[§۴۲۶] و این هفت ارکان شـریعت کـه او عـلیه‌السّـلام اسـاس ملّـت بـر آن مـمهد گردانیده، چنان که در پیش برفت، چون دعوت او مبدأ قیامت بود همه خَلقیّات بود از امریّات کرده، و جسمانیّات [۱۰۶] از روحانیّات کرده، و عـملیّات از عِـلْمیّات کـرده و اضافات از حقایق کرده و اصحاب تأویل هر یک را معنی و حقیقتی تقریر کرده‌اند، چه به جُمل و چه به تفصیل.

---

۱. حدیث نبوی؛ بنگرید به: سیوطی، جامع، ج ۳، ص ۵۰۸.
۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: سیوطی، جامع، ج ۳، ص ۵۰۹.
۳. حدیث نبوی؛ بنگرید به: ابن حنبل، مسند، ج ۵، ص ۴۱۹.

[§۴۲۷] امّا مجمل: طهارت آن که از آیین و سنت گذشته دست بداری. شهادت آن که خدا را به خدا بشناسی. نماز آن که پیوسته از خداشناسی گویی. روزه آن که با مبطلان سخن به تقیّه گویی تا پیوسته به روزه باشی. زکوَة آن که آنچه خدایِ تعالی به تو ارزانی داشته به دیگر برادران دین ارزانی داری. حجّ آن که دست از این سرای فانی بداری و طلب سرای باقی کنی. جهاد آن که خود را در ذات خدای تعالی معدوم کنی[1].

[§۴۲۸] امّا تفصیل: طهارت آن که می‌باید همچنان‌که ظاهر جسمانی از نجاست جسمانی به آب پاک کند، باطن روحانی را از نجاست ذاتی که تصور صُور معکوس است، به علم ــ که مثل آن به آب زده‌اند ــ پاک کنند و اوهام و خیالات شیطانی که به حجاب فطرت اولی شده است از یاد ببرند.

[§۴۲۹] همچنین اللّهُ اکبر: إنّه اکبَرُ مِنْ أن یُوصَف یعنی او تعالی بزرگوارتر از آن است که او را صفت کنند، و اکبر مِن أنْ لایوصفَ یعنی او تعالی بزرگوارتر از آن است که او را صفت نکنند. و لفظ اکبر به مجرّد لفظ چنان است که کبیری هست از جنس او، تعالی عن ذلک، و او تعالی از آن کبیر کبیرتر، و این شرک و کفر باشد. نعُوذُ باللّه منها.

[§۴۳۰] و ملخّص این سخن به آن آید که حکم دو وجهی در این نگاه باید داشت و این دو وجهی آن است که خلق را در مبدأ و معاد و اوّل و آخر چاره نیست البته از اقرار به خدای و این اقرار به حکم مبدأ و نظر اول در اعتقاد صورتی باشد و در لفظ صفتی، که اگر از حکم [نظر] اول و مبدأ این اقرار نباشد ادا به تعطیل کند.

[§۴۳۱] و از حکم نظر دوم و معاد این مبدأ، آن باشد که بدانند که این صورت [اعتقاد و لفظ] صفت از آنجا است که خلق است، نه از آن‌جا که او تعالی است، زیرا که حقیقت ذات او تعالی را الّا او تعالی نتواند دانستن. پس از حکم نظر دوم نفی و سلب صفت او لازم باشد.

[§۴۳۲] و این هر دو نظر یکی به حکم مَبدأ ما باشد ــ من حیثُ‌الناظر ــ و یکی به حکم مَعادما ــ من حیث‌المنظورُ فیه [۱۰۷]. نظر اول که صفت است به اضافهٔ مَبدا و

---

۱. نیز بنگرید به: مطلوب المؤمنین، در سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی، ویرایش و ترجمه از سیدجلال حسینی بدخشانی، لندن، ۲۰۱۰، ص ۲۸.

نظر دوم که نفی صفت است به اضافه معاد ما. و او تعالی از هر دو منزّه و از این تنزیه هم منزه، تا معنی اللّه اکبر درست آید و حکم عالم خلقی که آنجا وصف گویند و حکم عالم امری که آنجا تنزیه ــ ﴿ألا لَهُ الخلق والأمر﴾ [اعراف (۷): ۵۴] ــ به جای خویش مرعی ماند. بإذن اللّه و حُسن مشیّته.

[§۴۳۳] و همچنین شهادت آن که به این دو شهادت یعنی اَشْهَدُ أنْ لا اِله الا اللّه. واشهدُ أنّ مُحَمّداً رَسول اللّه. از شهادت اوّل اقرار عامّ اضافی که ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللّه﴾ [زخرف (۴۳): ۸۷] حاصل آید و از شهادت دو اقرار خاص امری که ﴿اَنّ اللّهَ مُولی الذینَ آمنُوا وأنَّ الکافِرِینَ لامَولی لَهُم﴾ [محمّد (۴۷): ۱۱] حاصل آید. و خویشتن‌شناسی اضافی که مَبدأ ما است در ضمن شهادت اوّل می‌آید و خویشتن‌شناسی حقیقی که معاد ما است در ضمن شهادت دوم لازم آید و اداء به آن کند که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.

[§۴۳۴] قیام نماز: همچنان که استقامت در وضع خلقت بیامده است، استقامت نفس در قبول امر الهی حاصل آید. و نیّت نماز آن که اندیشه و گفتار و کردار خود [را] از هر چه جز او تعالی باشد و نه به سوی او تعالی و شرک آورد به او تعالی دور دارند، [و] از حول و قوت خود بیرون آیند و اعتماد به حول و قوت او تعالی کنند.

[§۴۳۵] و همچنین بِسمِ اللّه آن که اسم چیزی آن باشد که آن چیز را به آن اسم بشناسند، و او را تعالی نه به یک اسم خوانند بل به اسماء بسیار چنان که عجم خدا می‌گویند و عرب اللّه و ترک تَنْکری[1] و فرنگ داوو و هندو هَرِی نارَن و فیلسوف واجب‌الوجود و علیهذا. و در همهٔ عالم از امم اسلام و کفر و شرک هیچ امت نیست که او را تعالی به نامی نمی‌خوانند که اگر نام او به حقیقت آن بودی این جمله طوایف از امم عالم همه رستگار و خداشناس بودندی ــ و معلوم است که نه‌اند ــ و هم معلوم است که او را تعالی نامی حقیقی هست که او را به آن بتوان شناخت.

[§۴۳۶] و اوّل سؤال این است که بباید گفت یا اسم قدیم است و مُسمی مُحْدَث، یا مسمی قدیم است و اسم محدث، [۱۰۸] یا اسم و مسمی هر دو یکی است، یا هر یکی،

---

۱. در زبان مغولی «تنگری» به معنی خدا است؛ بنگرید به: شیرین بیانی، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، ۱۳۶۷ ش، ص ۱۲۶.

یکی. اگر گویند اسم قدیم است و مسمی محدث، کفر و شرک دیگر چه باشد الّا این. و اگر گویند مسمی قدیم است و اسم محدث و [در] میان اسم مسمی هر دو یکی است، چه معنی اسم و مسمی [را]؟ اگر گویند هر یکی یکی، کثرت دیگر چه باشد الّا این. و به این وجوه[1] سدّ باب این سخن لازم آید و مرجعش آن باشد که خلق را در کون مشابهت خلقی چاره نیست از آن که به او تعالی اشارتی کنند و او را به نامی بخوانند. و خلایق عالم از این سه قسمت بیرون نه‌اند عامّ و خاصّ و اخصِّ خاص. و هر کس در او تعالی از آنجا سخن تواند گفت که خود او است، او را تعالی اسما به میان آمده است، به اضافه با این‌ها ــ از آنجا که این‌هااند ــ نه از آنجا که اوست.

[§۴۳۷] مثلاً مردم عامّ، اللّه و رحمان و رحیم و دیگر اسماء مترادف می‌گویند، بی بحث احوال آن‌که اضافی است یا حقیقی. و خاص، این اسماء مترادف می‌گویند از روی اضافه، و بالای این آن اسم که او تعالی آن اسم را به خود خاص کرده است هم می‌گویند از روی حقیقت. و اخصّ خاص، این اسماء مترادف و بالای این آن اسم که او تعالی به خود خاص کرده است هم می‌گویند از روی اضافه و حقیقت، و بالای این اسم آنجا که اسم و مسمی هر دو یکی است ــ مطلق و منزّه از صفت و صفت کننده ــ <هم می‌گویند از روی تنزیه. و این آن اسم اعظم مُعیّن و مُشخصّ است که می‌گوید: نَحْنُ اَسْماء اللّه الحُسنی >[2] و صِفاتُهُ العُلیا[3] یعنی ما نام نیکو و صفت بزرگ خداییم. وبِنا یُعرفُ اللّهُ وبِنا یُطاعُ وَبِنا یُعْصیٰ یعنی به ما خدای را بشناسند و به ما خدای را بپرستند و هر که طاعت ما دارد طاعت خدا داشته باشد و هر که عصیان ما کند عصیان خدا کرده باشد.

[§۴۳۸] پس هرکه خواهد که نام حقیقی او تعالی بر زبان گیرد و او را تعالی بـه نـام حقیقی او بشناسد گو این کس [را] که دعوی و دعوت او این است و بـه ایـن دعـوی و دعوت متفرّد بشناس. والسّلام.

[§۴۳۹] و همچنین اَلْحَمْدُ للّه آن که پارسی الحمد للّه آن است که «سپاس خدای را» و این سپاس سه پاس است، یکی فکر و دوم قول و سیّم فعل. و می‌باید که این هر سه بر

۱. م: ندارد. ۲. م: ندارد. ۳. بنگرید به: پانوشت ۲، ص ۱۰۲.

مقتضای خرد به حقیقت باشد و خاصّ خدای را جلّ وعلا [۱۰۹] و این هر سه آن گه بر مقتضای خرد به حقیقت خالص خدای را باشد که آن مقصود را که قصد به اوست و آن مطلوب را که نهایت به او، متوکلٌ عَلَیه باشد یعنی هر چه صادق‌تر.

[۴۴۰§] و الحمد راه است به این مقصد کلّی، و مقصود کلّی آن است که آنجا شکر و صبر هر دو به یک معنی‌اند. پس به این وجه الحمد جامع صبر و شکر است و آن کس قدم در این راه تواند نهاد و به این مقصد تواند رسید که الحمد [را] چنان که حقّ الحمد است بر زبان تواند گرفت. و این آن وقت باشد که او کمال غایت محبوب و مکروه خود [را] در این عالم معیّن کند. و آنچه قربت آورد به او تعالی به محبوب دارد و شکر بر آن گذارد و آنچه دوری آورد از او تعالی به مکروه دارد و صبر بر آن کند.

[۴۴۱§] و شرحش آن است که اوّل افزایشی که عین کاهش است و کاهشی که عین افزایش است بداند و این آن وقت بتواند دانست که نفس او از قوّت به فعل آید و چیزها را چنان که هست ببیند که مادام که در محل قوت باشد چیزها را به عکس آن تواند دید، که هست و افزایش دنیا را افزایش داند و آن را به محبوب دارد و شکر بر آن گذارد و کاهش دنیا را کاهش داند و به مکروه دارد و صبر بر آن کند، و چون از قوّت به فعل آید بداند افزایش دنیا عین کاهش است و کاهش دنیا عین افزایش.

[۴۴۲§] مثلاً کسی را بیند که در عالم او را از خورد و پوشش آن قدر که به آن بتواند زیست حاصل باشد و بیرون از آن به هیچ اسباب دیگر در وجوه معیشت خود محتاج نباشد و او را باید که پادشاه عالم شود و در طلب آن ایستد و هر زیادتی که او را در آن مطلوب روی نماید ــ از یک ناحیت تا به اقلیمی و از یک مرد تا به صد هزار و علیهذا ــ احتیاج به اسباب ضبط و اهتمام آن گنج و خزانه و انبار و لشگر و دیگر انواع به سر احتیاجی درمی‌آید تا آنجا که چون به غایت همّت خود برسد و پادشاه عالم شود إلّا کُلّ احتیاج مطلق به او بنماند.

[۴۴۳§] پس چون حقیقت این حال از غبار شُبهه مجرّد گردد و صورت این مقال نفس ناطقه او را از آینهٔ یقین[1] تجلّی کند بداند که آن افزایش [۱۰۱] که به افزایش می‌داشت عین

---

۱. م: نفیس.

کاهش بود هم به شکل و هم به معنی. شکل چنان که گفته شد و معنی چنان که بداند که او را از این عالم به ضرورت مفارقت می‌باید کرد و از آن تجمّل مملکت و تنعّم سلطنت هیچ چیز با خود نتواند بُرد و آن همه اینجا بخواهد گذشت. وِزْر و وَبال و تَبَعه و مَظْلمه که جمله آن از حَیِّز دوزخ جاودانی و عذاب و عقوبت نامتناهی [است] به او بخواهد ماند و به نظر عقل و بصیرت روشن و معیّن ببیند که چندان که در دنیای او می‌افزود از آخرت او می‌کاست و چندان که از دنیای او می‌کاست در آخرت او می‌افزود.

[§۴۴۴] مرد عاقل مثل دنیا و بقای مدت[۱] دنیا [را] چنین زده است که مثلاً کسی عزم[۲] رفتن [از] اقلیمی به اقلیمی کند و راهش بر منازل و مراحل باشد و او را در اوّلین منزل مانعی در راه آید و به ضرورت چندان متوقف باشد که آن مانع از راه برخیزد و چندانکه در آن منزل متوقف باشد و اسباب مایحتاج قوام جسم هم چندان طلبد که بیمار دارو [به کار دارد] و به کفاف قانع باشد و داند که اگر قانع نباشد و چیزی زیاده از کفاف طلبد همچنان باشد که بیمار دارو زیادت از قدر حاجت به کار دارد و در خطر هلاکت افتد. و چون مانع از راه برخیزد او به دل فارغ از آن منزل تحویل کند، اگر آنجا کسب فُضْله مایحتاج نکرده باشد که به وقت رفتن دلش به آن باشد.

[§۴۴۵] وچون این حال بر این جمله بداند معلوم او شود که چندان که از امور دنیایی او می‌کاهد در امور آخرتی او می‌افزاید و حس الم‌هایی که در این عالم به لذت[۳] می‌ماند می‌یابد [و] لذّت عالم آخرت که لذّت خاص باشد مُجرد از شوائب اِلم به مذاق عقل او می‌رسد. پس به حکم این مقدّمات آن میل که به دنیا داشت به آخرت کند و آنچه به مکروه داشت چون به رضای او تعالی نزدیک بیند به محبوب دارد و شکر بر آن گزارد و آنچه به محبوب می‌داشت چون از رضای او تعالی دور بیند به مکروه دارد و صبر بر آن کند تا الحمد که جامع این هر دو طرف است بر زبان گیرد و راست باشد. والسّلام.

[§۴۴۶] و همچنین نماز آن که تا به نماز کسر قوّت عضبی بباشد و آن چنان است که نفس انسانی به اوّل وَهْلَه که در محل قوّت می‌باشد و به ظل حواس از فعل خاص خویش

۱. م: ندارد. ۲. م: میل. ۳. م: یک سطر افتادگی دارد.

محجوب، استعلا [۱۱۱] و عصیان و استکبار و طغیان بر او غالب می شود و به مداومت و مواظبت بر نماز، هر شبانه روزی پنج وقت در مقام رکوع و سجود ایستادن و روی تضرّع به خاک تذلّل آوردن، هیأتی از تواضُع و تخاشُع که مبدأ استعداد خوف و خشیت ایزدی باشد اداء به ﴿اِتَّقُوا اللّهَ وکُونُوا مَعَ الصّادقین﴾ [توبه (۹): ۱۱۹] کند در نفس او پدیدار آید.

[§۴۴۷] و رُکوع نیمِ سُجود است، چون تسلیم اختیاری به امر او تعالی، و [از] دو سجود یکی [تصنّعی یعنی تسلیم بر دلایل مصنوعات فعلی و خلقی، که آثار فعل او تعالی است و دیگر تکلیفی یعنی تسلیم][1] بر دلایل مصنوعات قولی و امری که آثار علم او تعالی است.

[§۴۴۸] و نشستن به تحیّات[2] آن که چون این شرایع بر این جمله تمهید افتاد، دلش از حرکت جهات مختلفه بیارامید [و] نفس او به تسلیم طبیعی ﴿فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ﴾ [قمر (۵۴): ۵۵] قرار گرفت، دو سلام یکی به راست و یکی به چپ باز می‌دهند [یعنی] آن که چون این دو امکان یعنی عامّ خلقی و خاصّ امری برخاست و تحقیق این هر دو عالم به عالم وحدت الهی ﴿وَالسّابِقُونَ السّابقُونَ أولَئکَ المُقَرَّبُونَ﴾ [واقعه (۵۶): ۱۰ـ۱۱] حاصل شد، سلامی بر اهل یمین که [﴿فَسَلامٌ لَکَ مِنْ اَصْحَابِ الیَمینِ﴾ [واقعه (۵۶): ۹۱]] و یکی بر اهل شمال که اهل ترتّب‌اند لازم آمد[3].

[§۴۴۹] و همچنین روزه آن که به روزه کسر قوّت شهوی بباشد، زیرا که نفس انسانی در اوّل بدایت مُلکی میل به لذّات و شهوات و آداب این عالم می‌کند و به این سبب در صدمهٔ اِنتکاس و ورطهٔ انحطاط درجهٔ وجود می‌افتد و درمان این الّا به حبس نفس از میل ممکن نمی‌گردد. و روزه که مَثَل حبس نفس است از میل، با میان آوردند تا در سالی سی روز، هر روز تا شب دهان از طعام و شراب بسته دارند و از مشتهیات که مألوف ذوق و مرغوب طبیعت باشد مجتنب و محترز باشند و بر آن تجبّر و اکراه صبر کنند تا به ترتیب و درجه هم از آن منوال صورتی در نفس مرتسم شود و به آن رسد که همهٔ اعضاء و جوارح

---

۱. به قرینه متن افزوده شد. ۲. م: تشهد.

۳. به قرینهٔ متن، آیات ۱۰ و ۱۱ از سورهٔ واقعه به سطر ماقبل و آیه ۹۱ از همان سوره به جای آن ثبت شد.

و قوت‌های اندرونی و بیرونی از همه ناشایست‌ها بسته دارند و بر همهٔ لذّات و شهوات این جهانی صبر اختیار کنند و از هر فکر و قول و فعل که نه مطابق عقل باشد نه به اجازت عقل ــ یعنی نه به امر مُحِقّ بسته ــ پرهیز واجب دانند.

[§۴۵۰] و همچنین زکوة آن که همچنان که مال مرد به نصابی [۱۱۲] می‌رسد که کسی دیگر را از آن نصیبی تواند بود، بر حسب مکنت و استظهار خود چیزی از آن به اهل احتیاج دهد تا سلک عطا و عطادهنده و عطاپذیرنده در کون جسمانی به مال جسمانی با میان آید.

[§۴۵۱] و در کون روحانی، عِلمی که صورت معاد را بشاید و از ماورای خود هاگرفته باشد و به آن کامل فی ذاته شده، در اینجا به افاضت آن بر مادون خود به قدر قبول او ادا کند و مُکمّل لِغیره باشد. تا همچنان که سعی کرد به آن درویش که در کون جسمانی به مال جسمانی توانگر شود، سعی کرده باشد تا این کس در کون روحانی به نعیم روحانی توانگر شود و سلک عطا و عطادهنده و عطاپذیرنده در کون روحانی به مال روحانی با میان آید.

[§۴۵۲] و همچنین حجّ آن که از خانه خود مثلاً به عراق شود و از عراق به بغداد و از بغداد به بادیه و از بادیه به خانهٔ کعبه، نفس او را استحالت و خوی به کمالات تا به منتهای کمالات حاصل شود و آن استحالت و انتقالات ارتقاء باشد از علم ضروری بر نظری و از نظری بر تعلیمی و از تعلیمی بر تأییدی، تا معنی «الیُومُ حجٌ أکبرٌ إلی الْبیتِ العَتیقِ» حاصل آمده باشد و جواب ﴿وَاللّهُ یَدْعُوا إلَی دارِالسَلام﴾ [یونس (۱۰): ۲۵] را به «لَبَّیکَ اللّهُمَ لَبَّیْک» باز داده. و نیز روی به خانه کعبه نهادن از حکم تنزیل به طلب امام شدن است و رسیدن به خانه، کعبه از حکم تأویل شناختن امام[۱] است لذکرهالسّلام.

[§۴۵۳] و همچنین جهاد آن که بداند که جهادها بسیار است و آن با چهار قسمت آورده‌اند: جهاد جسمانی، جهاد روحانی، جهاد عقلانی و جهاد حقیقی. جهاد جسمانی

۱. برای تفسیر و تأویل مشابهی از حج و مترادف بودن آن با طلب و شناخت امام بنگرید به: ناصرخسرو، وجه دین، صص ۲۶۲ـ۲۶۶. و نیز قصیدهٔ مشهور او دربارهٔ بازگشت حاجیان از مکه.

جهاد أعْدائک مِن الخارج، آنجا که به قوت دل و بازوی خود با دشمنان جسمانی جهاد کند. و این دیگر جهاد أعْدائک مِن الداخل، مثلاً روحانی آن که به اثر نور خود با عین ظلمت خود جهاد کند و عقلانی آن که آنجا به عین نور خود به اثر ظلمت خود جهاد کند. و حقیقی آن که به هویّت واجب او تعالی با خودی ممکن خود و هر چه جز او تعالی باشد و به او تعالی شرک آورد جهاد کند.

[§۴۵۴] و همچنین جنّات آن که کمالات است، کمالی پَسِ کمالی، تا به کمال آخر، چنان که شرحش در [تصور ۱۵] بهشت و بهشت‌ها بیامده است. و چهار جوی بهشت آن که به حکم تنزیل آب و شیر [۱۱۳] و انگبین و شراب است و به حکم تأویل بر چهار نوع علوم است بر مقادیر عقول انسانی مقدّر. مثلاً آب چون علم بدیهی ضروری عامّ که همه کس گفتن را بشاید و مانعی نباشد. و شیر چون علم نظری که به طفلان یعنی ضعفاء العقول خاصّ باشد و عسل چون علم تعلیمی که ادای آن جز از یک جنس مردم را نشاید، یعنی کسانی که از کون نظر هاپیش آمده باشند و از اِنتکاس به استقامت متوّجه گشته. و شراب چون علم تأییدی که آن کشف حقایق باشد و [به] شخص صحیح‌المزاج خاص باشد که از انتکاس به استقامت و از استقامت به وحدت رسیده باشد. و با ایشان به هیچ تقیّه حاجت نباشد و نشاید. نبینی که هرکس که مزاج او اندک و بسیار تغیّری پذیرفته باشد و کم و بیش مرضی لازم آمده باشد البته او را شراب ندهند و نتوان داد، و چون مزاجش به حال صحت باز آمده باشد او را از شراب منع نکنند و نتوان کرد.

[§۴۵۵] و همچنین ﴿وَسَقَاهُم رَبُّهُم شَراباً طَهوراً﴾ [انسان (۷۶): ۲۱] آن که فیض انوار الهی ــ بی هیچ توسط متوسطان جسمانی و روحانی ــ به نفس او پیوندد و میان او و کلّ مبدأش هیچ حجاب و واسطه نباشد.

[§۴۵۶] و همچنین حور عِین آن که صورةُ حاضرةُ فی هویّتِهِ مَع الإشتها دفعةً واحدة، یعنی آنچه آرزوی او باشد از ادراک لطایف معقولات صورتی حاضر گردد هویّت او را، یعنی نفس ناطقه ممیّزه او را، و او به آن سرمداً مسرور و مُبتهج باشد و بدایات و نهایات معارف او را با یکدیگر ازدواجی حاصل شود که نتایج [آن] صُور مَلَکی و ارواح قُدسی باشد.

[§۴۵۷] و همچنین ﴿أُولِی أَجْنِحَةٍ مَثنیٰ وثُلَاثَ وَ رُبَاعَ﴾ [فاطر (۳۵): ۱]، آن که نفس انسانی در آن حال که به ظَلَ حواس از تصور صور معقولات در حجاب می‌افتد مَثَل او همچو مرغی می‌باشد که پَرَشْ به اندرون می‌شود، به این سبب گفته‌اند: وَقِّعِ الطائر واَطِرِ الوَاقِعِ یعنی پرنده را بنشان و نشسته را به‌پرّان یعنی حس را که می‌پَرّد یعنی غالب گشته است به نشان، یعنی او را به زیر حکم عقل در آور تا غالبیش به مغلوبی بدل شود و عقل را که بنشسته است یعنی مغلوب گشته است بپَرّان، یعنی او را برانگیز و در حرکت آور تا مغلوبیش به غالبی بدل شود.

[§۴۵۸] و چون اوّلین درجهٔ نفس در این طیران ادراکات حسی انفعالی است اولی [۱۱۴] اجنحه گوید، یعنی نظرش ضعیف باشد [و] چنان نماید که او را یک پر بیش برنیامده است. و چون ادراکات حسّی به تصور نفسی پیوندد مثنی گوید یعنی از تخیّلات جزوی به تصورات کلّی متوجه گردد و ابتداء قوت نظرش بادیدار آید و چنان نماید که او را دو پر برآمده است.

[§۴۵۹] و چون تصور نفسی به علم عقلی متّحد شود ثلاث گوید زیرا که آنجا قوت نظرش به کمال رسد و چنان نماید که او را سه پر برآمده است. و چون کمال تَحَقُّقِ علم عقلی به تَعَیُّن ذاتی لازم آید رُباع گوید، زیرا که آنجا قوت نظرش در حقایق نامتناهی می‌شود و چنان نماید که او را چهار پر برآمده است و او به غایةالغایات و نهایةالنهایات که همین مرتبهٔ چهارم است برسد.

[§۴۶۰] و همچنین ﴿اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [قمر (۵۴): ۱]، آن که چون حکم قیامت که آخرت است نزدیک رسد امور عالم کون و فساد که ماه مستولی آن است دست از هم بِدارِد.

[§۴۶۱] و نیز از آیات قرآن چندین عبارت برمی‌آید بر یک معنی مقدّر که اگر حکم آن بر ظاهر تنزیل حَمْل کنند احکام مختلف [و] متباعد نماید و بر حیرتی هرچه تمامتر ادا کند و چون به تأویل و حقیقت آن رجوع کنند احکام متوافق باشد [و] بر ترتیب وجود مُقدّر.

[§۴۶۲] یکی این که ﴿فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَـرَه﴾ [زلزلة (۹۹): ۷ـ۸]، یعنی آنجا خیر و شر را به مثقال ذرّه جزا خواهد بود. و یکی ﴿مَنْ جاءَ بالحَسْنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمْثَالِهَا وَمَنْ جاء بالسَّیِّئَةِ فَلایُجْزی إلّا مِثْلَهَا﴾ [انعام (۶): ۱۶۰]، یعنی آنجا هر حسنه را ده چندان جزا خواهد بود و هر سیئه را همانند آن. و یکی آن کـه ﴿یُبَدِّلُ اللّـهُ سیّئاتهم حَسَنات﴾ [فرقان (۲۵): ۷۰]، یعنی آنجا جملهٔ سیئات به حسنات بدل خواهد شد. و یکی ﴿إنَ اللّهَ یَغْفِرُ الذُّنوبَ جَمیعاً اِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیم﴾ [زمر (۳۹): ۵۳]، یعنی آنـجا جـملهٔ گناهان آمرزیده خواهد شد که او تعالی غفور و رحیم است.

[§۴۶۳] و سخن اهل تأویل و حقیقت در این معانی این است که آنجا که خیر و شرّ را به مثقال ذرّه جزا خواهد بود آن است که نفس انسانی به وقت آن که از قوّت روی به فعل می‌آورد [۱۱۵] مَثَل تکافی نور و ظلمت او همچون <مرد نافَه >[1] می‌باشد [که] قوّت مرض و قوت طبیعت او متکافئین باشد. مثلاً به رایحه‌ای که از غذا به مشام او رسد، یا آن که به قلیل و کثیر از آن تناولی کند قوّتی باز افزاید یا ضعفی روی نماید. هم بر این تقدیرِ ارتقاء و اِنحطاط او را در درجات و درکات خیر و شرّ و کمال و نقصان به ذرّه اثر باشد.

[§۴۶۴] و آن که هر حسنه را ده چندان جزا است و هر سیّئه را به مقدار آن، آن است که چون نفس انسانی مستعد قبول انوار گردد، به هـر درجـه‌ای کـه از مـحسوسات بـر معقولات ارتقا کند قربت او به ادراک مقصد کلّی [ده چندان] زیادت شود و مَثَل او چون مردی باشد [که] مرضی به مزاج او راه یافته امّا قوت طبیعت بر قـوّت مـرض غـالب و متزاید که به اندک مداوا که احتمال کند قوّتی بسیار باز افزاید. و آنجا هم بر این تـقدیر حسنات در تزاید باشد.

[§۴۶۵] و امّا سیئه‌ای که جزای آن هم به مانند آن باشد یعنی که تا به آن درجه رسیدن که کمال کلّی او را حاصل آید [و] آن نقصان که لازم نفس او باشد به حسب مقدار خود اثر کند. و آن که سیئات به حسنات بدل شود آن است که روی نقصان نفس با روی کمال به یکی شود و آنجا نقصان زائل و مرتفع شود و کمال راسخ و ثابت گردد.

---

۱. م: نفس ناطقه.

[§۴۶۶] و آن که جمله گناهان آمرزیده شود آن است که آنجا اضافات به حقایق اضافات و حقایق اضافات به حقیقت مطلق متّحد شود، امکان در وجوب مستغرق گردد و اتصال <کلّی به آن مراد اوّل که نور محض است حاصل آید >[1].

[§۴۶۷] و جمله آیات[2] قرآن را، از فاتحةُالکتاب تا خاتمه آن، هر یک را تأویلی [است] که این کلمات اثری است از آن بیان که فرموده‌اند تا اهل حقّ و خرد بدانند که قرآن را بیرون از این ظاهر تنزیل معنی و مقصودی دیگر است که طلب آن می‌باید کرد. و قرآن از جهت تأویلی چنین معجز است نه از جهت تنزیل مطلق. پس تأیل قرآن هیچ کس نداند الّا خدای و راسخان در علم: ﴿وَمايَعْلَمُ تأوِيلَهُ إلاَ اللّهَ والرّاسِخُونَ فِی العِلْمِ﴾ [آل عمران (۳): ۷].

[§۴۶۸] و پیامبر علیه‌السّلام از کار مولانا علی لذکره السجود و التسبیح به این خبر بشارت داده و آن این است که فیکُم مَنْ یقاتِلکُم [۱۱۶] علی تأویلِ القُرآن کَما قاتَلتُکُمْ عَلی تَنْزِیلِه[3] یعنی آن کس در میان شماست که با شما بر تأویل قرآن همچنان شمشیر زند که من بر تنزیلش زدم.

[§۴۶۹] و وصایت او لذکره‌السّلام در میان مُعْظم امّت و اکثر اهل مِلّت چنان مخفی و مبهم باز بود که بعد از انتقال پیمبر علیه [و علی] آله السّلام خواص و عوام مجال آن یافتند که ابوبکر را به اجماع به خلافت هاداشتند و پس از آن عمر در پیش کار افتاد و از تعبیه الهی و حکمت ربّانی که مولانا علی لذکره‌السّلام در آن به جای آورد خالی نبود[4]. زیرا که می‌بایست که اوّل ظاهر احکام شریعت که بر عموم مشابهت هر پیمبری مقدّر است ثابت گردد تا پس از آن معنی و حقیقت آن احکام که خصوص مباینت[5] است با میان آید. و آن کون را اشخاص می‌بایست که عین شخص آن حکم و آن کون باشند. و ایشان آن اشخاص بودند.

---

۱. م: ندارد. ۲. م: ندارد.

۳. حدیث نبوی؛ بنگرید به: ابن هشام، سیره، ج ۲، ص ۳۷۱؛ ابن حنبل، مسند، ص ۸۲؛ قاضی نعمان، شرح‌الاخبار، ج ۱، ص ۳۲۱.

۴. برای شرح مفصل وقایع تاریخی این دوره بنگرید به: ویلفرد مدلونگ، جانشینی محمد، کمبریج، ۱۹۹۷، صص ۲۸ـ۵۶، ۲۱۴. ۵. م: + مبرا.

[§۴۷۰] و مَثَل این حال چنان است که اوّل شبی بمی‌بایست تا در آن شب صبحی پدیدار آید و در آن صبح آفتاب طلوع کند. و مَثَل ایشان چون شب بود و مَثَل سلمان علیه‌السّلام که سلمان منّا اهل‌البیت، من عَرَفَهُ کانَ مؤمناً وَمَن انکَرَهُ کان کافِراً[1]، چون صبح، و مَثَل مولانا علی لذکره‌السّلام چون آفتاب. و حکم ایشان عین مشابهت و حکم سلمان علیه‌السّلام اثر مباینت و حکم مولانا علی لذکره‌السّلام عین مباینت، نه، که حکم عالم وحدت الهی.

[§۴۷۱] و آن غایت که او لذکره‌السّلام به کار قیام می‌نمود، اهل اسلام بیرون از خواص او چنان به خلافت آن اشخاص مغرور شده بودند که إلّا مَن‌شاءاللّه کسی به اخلاص و اعتقاد به امامت او بنگفت. و چون او لذکره‌السّلام مباینت در مشابهت شریعت اظهار فرمود عقاید و ضمایر اکثر امت بر احکام ظاهر شرع و خلافت بوبکر و عمر و عثمان ــ که اشخاص آن احکام بودند ــ چنان قرار گرفته بود که آن همه فتنه‌های عظیم که در تواریخ روزگار معیّن است و هنوز منقطع نگشته با میان آمد.

[§۴۷۲] از کلمات قدسی او لذکره‌السّلام [که] در مناجات بر لفظ مقدّس رانده است، یکی این است:

وَقَدْ جَعَلْتَنی مِنْ اَهْلِ مَعْرِفَتِکَ الْمُعْتَصِمِینَ [۱۱۷] بِحَبْلِ تَوْحِیدِکَ قَبْلَ مُرُورِ الدُّهُورِ وَمُضِیِّ الاَزْمنة وَخُلوِّ الأعْصارِ قَبْلَ خَلْقِ الذَّکَرِ وَالأُنثی وَتَنَاسُلِ القُرُونِ وَتَوارُثِ الاعْقابِ.

یعنی بار خدایا تو مرا از اهل معرفت خود کرده‌ای و آنگه به حبل توحید تو دست دَرْ زده‌ام پیش از گذشتن دهرها و خالی شدن روزگارها و آفریدن خلایق نر و ماده و پیش از تناسل قرون و توارث [نسل‌ها]. و عبداللّه عبّاس می‌گوید:

عَقَمَتِ النِّساءُ بمثل علی ابن ابی طالب، اما واللّه إنی رأیْتُهُ یَوْم الجَمَلِ کاشِفاً عَنْ ذراعِهِ یجولُ بین الصفّینِ یقُول: أنا وَجه اللّه الذی لاأتولی إلّابه. أنا جَنْب اللّه الذی فرّطتم فیه. هلْ مِنْ مُستغْفِرٍ أغْفِرُلَهُ، هل مِنْ تائبٍ أتُوبُ علیه[2].

---

۱. ابن هشام، سیره، ج ۱، ص ۷۰؛ قاضی نعمان، مجالس و المسائرات، ص ۵۶.

۲. برای احادیثی در همین زمینه و روایت بند ۴۷۳، با شباهت‌های بسیار به یکدیگر، بنگرید به: امیر معزی، ←

می‌گوید چون علی ابن ابی‌طالب که دیگر باشد؟ به خدای که روز جنگ جَمَلْ او را دیدم که اسب در میان دو صف می‌گردانید [با بازوان برهنه] و می‌گفت که آن روی خدا که خواهند رو هاخدا کنند و خدا را بشناسند منم. آن پهلوی خدا که خدا مـی‌گوید در حقّ او تقصیر کردند منم. گناهکار کیست تا توبه‌اش هاپذیرم و آمرزش که می‌خواهد تا [او را] بیامرزم.

[§۴۷۳] و از وعده‌ها و بشارت‌ها که می‌فرماید او لذکره‌السّلام یکی این است:

وَلأَبْنِينَّ بِمصرَ منْبَراً ولأَنْقُضَنّ بدمشق حَجَراً، ثُمّ لاغْزُوَنّ بَلَد الديلم، وَلأَبْلُغَنَّ ماوراءها مِنْ الأُمَمِ وَلأَسْهِلَنَّ جبالها ولأَقطَعَنَّ أشْجارَها ثُمّ لاغْزوَنَّ بَلادَ الهندِ وَالصّينِ [والروم].

می‌فرماید به مصر منبر بِنَهم و دمشق بستانم و پس به دیلمان روم کوهستانش را نرم بکنم و پس دشتش[۱] را دارها بزنم و آن اُمتّان را که از پس ایشان باشند یعنی مازندران و گیلان و مُوقان، به همه برسم و بعد از آن به غزای هندوستان و چین و روم بِرَوَم.

[§۴۷۴] یکی پرسید یا مولانا، أخبرنا بانکَ تحیا بَعدِالموت، یعنی یا مولانا ما را خبر می‌دهی به آن که تو باز خواهی زیستن پس از موت و این همه بکردن؟ یا کسی از ذرّیه و اولاد تو بکند؟ فرمود: هیهَات هیهَات، ذَهَبْتَ فی غیرمذهب، [۱۱۸] یَـفْعَلَهُ رجُـلٌ مِـنْ اولادی. یعنی چون دوری تو از این و به این‌که بگفتی از راه بیفتادی. این مردی کـند از فرزندان من چون روزگار به آن رسد که دعوت قیامت که کمال همهٔ ادیان و ملل است به سَرِ شرایع درآید.

[§۴۷۵] و آن که گفته‌اند که مَثَل شرایع پیمبران چون ایّام روزه است و مَثَل دعـوت حجّت چون عُرْفه و مثل دعوت قائم لذکره‌السّلام چون روز عید، تا همچنانکه روزه به عُرْفه رسد و به توسط[۲] او به عید پیوندد شرایع پیمبران [نیز] به دعوت حجّت قائم بـه نهایت رسد و به توسط او در دعوت قائم علی ذکره‌السّلام پیوندد.

←

راهنمای الهی، نیویورک، ۱۹۹۴، صص ۲۹ـ۹۷ و هفت باب، حسن محمود کاتب، در حال انتشار در سلسله انتشارات مؤسسه مطالعات اسماعیلی.

۱. ترجمهٔ فارسی با متن عربی موافقت ندارد و ظاهراً تنها به نقل مفهوم قـناعت شـده است، نـیز بـنگرید بـه: هفت باب، ص ۱۷: درختان از بیخ برکنم.

۲. م: بی‌واسطه.

[۴۷۶§] و معنی این کلمه که پیمبر علیه [وعلی] آله السّلام در بشارت اقتراب قیامت گفته است که من امیدوارم که خدای تعالی مرا بیش از نیم‌روز در گور بنگذارد، چون پرسیدند که این نیم روز چند باشد، می‌گوید: پانصد سال: ﴿أنَّ یوماً عِنْدَ رَبّکَ کألْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ﴾ [حج (۲۲): ۴۷]. یعنی چون از عهد او پانصد سال بگذرد دعوت قیامت با میان آورند.

[۴۷۷§] و سیّدنا قدّس اللّه روحه که حجّت اعظم مولانا قائم‌القیامه است و مسیح دور قیامت و نافِخ صور اوّل[1]، در پانصد سال هجرت برخاست و به طلب این دین ویژه یگانه به حضرت مقدّس مولانا مستضره لذکره‌السّلام شد و به نظر انوار تأیید مخصوص گشت و به حکم و فرمان بیامد و دعوت هادیه ثبتها اللّه آشکارا کرد و به اوّل که صور دعوت مبارک بدمید این ندا که در خداشناسی به کسی حاجت است [یا نه] به جهان در داد و گفت خرد بس یا نه بس؟ پس[2] آن کس که به جواب گفت که خرد بس، پنداشت به آنچه بگفت به حاکم بُوَد ــ چون بدید خرد را همهٔ عالم بر خود حاکم کرده بودند ــ و اگر گفت نه بس، [پس] خود اقرار داد که به حاکمی حاجت است.

[۴۷۸§] و میزان دعوت مبارک بر این نهاد که: حقّ در همه وقت آن باشد که محقّ وقت لذکره‌السّلام فرماید نه آن که از مُحِقّ گذشته شنیده باشند. و هر حقّ که عالمیان از مُحِقّ گذشته شنیده باشند و به دست بر پیچیده، اجزایی است که به گُسستگی از مُحِقّ وقت از کلّ و مبدأ خود باز گسسته است و به پیوستگی به مُحِقّ وقت به کلّ و مبدأ خود رسیده. و در کلّ عالم هیچ حق به فرض هانتوان نهاد ــ که به خود [۱۱۹] در، حقّ باشد ــ تا چون مردم آن را به دست‌افزار کنند محق باشند و هیچ باطل به فرض هانتوان نهاد ــ که به خود در باطل باشد ــ تا چون مردم بر آن بروند مبطل باشند. الّا که حقّ آن است که به مُحِقّ بسته باشد و باطل آن که از مُحِقّ باز گسسته. چه حقّ و باطل ــ من حیث الحق والباطل ــ دو معنی مجرّد ذهنی‌اند که تا معیّن و مشّخص نمی‌شوند در خارج وجود ندارند و چون معیّن و مشّخص می‌شوند عین و شخص باطل مرد کافر و مبطل.

---

۱. حسن صباح بنیانگذار دعوت نزاری، مبشر دعوت قیامت و پردازنده مکتب تعلیم. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ۱۹۹۰، و نیز مارشال هاجسن، فرقه اسماعیلیه.

۲. م: ندارد.

[§۴۷۹] و همچنین عقل معنی مجرّد ذهنی است و من حیث‌العقل در خارج وجود ندارد و چون خواهند که در وجود عینی از عقل خبر دهند به عاقل از آن خبر توان داد. و علم [نیز] معنی مجرّد ذهنی است و من حیث العلم در خارج وجود ندارد و چون خواهند که به وجود عینی از علم خبر دهند به عالِم از آن خبر توانند داد. زیرا که محق جان و صورت حقّ است و عاقل جان و صورت عقل و عالِم جان و صورت علم. حقّ به مثابت تن و محق به مثابت جان.

[§۴۸۰] مثلاً اجزای بدن مردم از مواد متضّاد مرکب شده است و تا جان که مؤلف و دارنده و محیط اوست متصرّف و مدّبر او می‌باشد همهٔ مختلفات او متّفقات می‌باشد و همهٔ متفرقات او مجتمعات. و چون تصرّف و تدبیر نفس از او زایل می‌شود همهٔ متفّقات او مختلفات می‌باشد و همهٔ مجتمعات او متفرّقات.

[§۴۸۱] حال حقّ و مُحِقّ <همچنین است که تا حقّ >[1] به محق بسته می‌باشد همهٔ مختلفات او متفّقات می‌باشد و همهٔ متفرّقات مجتمعات و چون از محقّ باز مـی‌گسلد همهٔ متفقات مختلفات می‌باشد و همهٔ مجتمعات متفرّقات.

[§۴۸۲] و چون وقت به آن رسید که آخر دور شریعت به اوّل زمان قیامت پیوندد، آسمان و زمین به زلزله افتد و کُلِ اسرار و آیات و شواهد و علامات از پردهٔ غیب آشکارا شود و آفتاب حقیقت این خبر که مابین النَّفخَتین اَربَعُونَ عاماً[2] یعنی میان نفخه صور اوّل و نفخه صور دوم چهل سال باشد ــ نفخ صور اوّل دعوت سیّدنا قدّس‌اللّه روحه، و نفخه صور دوم دعوت قائم علی ذکره‌السّلام، از مشرق انتظار طلوع کرد ــ علی ذکره‌السّلام ظهور معنوی بفرمود و فیض انوار رحمت [۱۲۰] بر جهان و جهانیان گُسترد. چـنان کـه می‌فرماید لذکره‌السّلام پردهٔ تقیّه به سطوت و حکمت قائمی[3] از روی کار برداشتم. وَلَه الحَمد علی ذَلک حمدالشاکرین، ابدالابدین. والسّلام.

۱. م: ندارد.
۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: بخاری، صحیح، ج ۶، ص ۱۵۸.
۳. اقتباسی از خطبهٔ قیامت که در روز هفدهم ماه مبارک رمضان ایراد شده است. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: هاجسن، فرقه اسماعیلیه.

تصوّر بیست و هفتم
در کار بت‌پرستان و کسر مقالت ایشان

[۴۸۳§] اگر مردم عالم چنین تصوّر می‌کنند که ایشان به دست خود بُتی بمی‌سازند و در پیش او سجده می‌کنند و او را به معبود و خالق خود می‌دارند، اهل حق گفته‌اند که ایشان بت را به خالق و معبود خود نمی‌دارند، بل به متوسط می‌دارند میان خود و خالق و معبود خود ﴿هولاءِ شُفَعَاؤُنا عِنْدَاللّٰهِ﴾ [یونس (۱۰): ۱۸]، ﴿مانَعْبُدُهُمْ إلّا لِيُقَرِّبُونا إلى اللّٰهِ زُلْفى﴾ [زمر (۳۹): ۳]. یعنی ایشان شفیعان ما‌اند به نزدیک خدای و ما نپرستیم ایشان را الّا به سوی تقرّب خدای. اگرچه در آن هم بر خطای عظیم‌اند، بل بر کفر صریح [و] از روی وهم و ظن و خیال بر آن سخن‌ها می‌گویند.

[۴۸۴§] و ایشان سه صنف‌اند: صنف اول مقرّاند به آن که عالم را خالق و صانعی هست مُبدِع مُبدَعات و مُخترِع مخترعات و آفریننده و روزی‌دهنده. خالقی که عقول و اوهام خلق به کُنه صفات عزّت و وحدانیت او نرسد و به تقرّب او راه نباشد الّا به متوسطان. اما گویند روحانیّات سماوی به متوسطی اولیٰ‌اند نه اشخاص بشری. صنف اول بر روحانیّات مجرّد هاایستند. صنف دوم بر کواکب که هیاکل روحانیّات‌اند بباشند و صنف سیم از روحانیّات به کواکب آیند و از کواکب به بتان که ایشان را به دست خود ساخته‌اند.

[۴۸۵§] بر این تفصیل آنها که بر روحانیّات مجرّد هاایستادند گویند حیات و حرکت کلّ اجسام متحرک من لدُن فلک المحيط إلى منتهى مرکزالارض از روحانیّات است و تصرف در جوامع اجزای عالم ایشان می‌کنند، و ایشان از موادّ هیولانی مجرّداند و از قوا و آلات جسدانی منزّه و نه به تغیّرات زمانی متغیر می‌شوند و نه به تبدّلات مکانی متبدّل. و همیشه به تسبیح و تقدیس او تعالی مشغول و یک طرفةالعین از آن غافل نمی‌شوند. و کار ایشان مِن الازل إلى الابد همین است. ایشان ابداً و دائماً به ثبات و بقاء جوهر مخصوص‌اند و از استحالت و فنا مصون.

[۴۸۶§] پیمبران و اصحاب [۱۲۱] وحی و الهام در قد و قامت و چهره و صورت و

جمله اعضاء و جوارح و طعام و شراب و لباس و نکاح و رنج و راحت و فقر و غنا و عجز و قدرت و مرض و صحت و موت و حیات و علیهذا، با ما همسراند و ما با ایشان در آن مشترکیم. پس به این اسباب از کجا واجب می‌شود که ما را فرمان ایشان باید بردن و صلاح کار هر دو جهان خود را بر امر و نهی ایشان مقدّر داشتن. پس ما در تقرّب به او تعالی روحانیّات را به متوسطی اولی داریم و در شفاعت به حضرت صمدیّت التجا به ایشان کنیم و پناه بدیشان بریم.

[§۴۸۷] و دانیم که تا میان نفوس ما و روحانیّات مشابهت یا مناسبتی بادیدار نیاید نه به ایشان التجا توانیم کرد و نه پناه به شفاعت ایشان توانیم برد و این مشابهت و مناسبت آن وقت حاصل آید که ما نفوس خود را از همه اخلاق مذموم مهذب کنیم و به همهٔ اخلاق محمود آراسته گردانیم. و هم دانیم که این تهذیب در خصال و اخلاق بی‌استعانت [۱] و استمداد از روحانیّات میسّر نگردد و این استعانت و استمداد بی آن که در مقام اِبتهال و تضرّع ایستیم و اقامت نماز و روزه و قربان و بُخُور و عزایم به شرط مرعی داریم دست ندهد.

[§۴۸۸] پس چون این شرایط بر این جمله به جای آوریم به کمال استعداد اختصاص یابیم و نفوس ما مناسب و مشابه روحانیت گردد و آن وقت حاجت خویش بر روحانیّات بر داریم تا ایشان که وسایط و ارباب و شفیعان مااند پیش او تعالی ــ که ربّ‌الارباب و خالق و رازق ما و ایشان است ــ از جهت ما شفاعت کنند و به شفاعت ایشان حاجات ما در حضرت صمدیّت روا گردد و بر این تقدیر تقرّب ما بر روحانیّات تقرّب به عقول ایشان باشد و از عقول ایشان به عقل اول و از عقل اول به او تعالی.

[§۴۸۹] و آنان که از روحانیّات به کواکب آیند گویند اگر چه قوّت و قدرت به جمله روحانیّات راست و ما به تقرّب ایشان به حضرت صمدیّت تقرّب می‌نمائیم اما هر روحانیّتی را هیکلی جداگانه [۱۲۲] است، یعنی کواکب و آن کواکب را فلکی جداگانه ــ روحانیت به مثابه جان و کوکب به مثابت تن ــ و این کواکب که روحانیّات را به مثابت

---

۱. م: یک سطر افتادگی دارد.

اجسادند هیاکل نورانی شفاف‌اند و در حالتی از اشرفُ الحالات ایستاده، عالم ایشان کون بی فساد، مسئول بی سائل، حیات بی موت، نور بی ظلمت، کمال بی نقصان، وجود بی عدم، ثبات بی تغییر، بقاء بی فنا، جوانی بی پیری، صحت بی مرض و قدرت بی عجز و علیهذا. نه می‌زایند و نه می‌میرند، نه رنجور می‌شوند و نه مانده می‌گردند. وجودشان وجودی ابداعی از امر او تعالی و نوعشان در شخص و شخصشان در نوع ابداً دائماً سرمداً.

[§۴۹۰] و گویند[۱] اینان به متوسطی اولی‌اند نه پیمبران که اشخاص بشری‌اند [مرکب] از این عناصر چهارگانه هیولی که جسمانیات است. هم می‌زایند، هم می‌میرند و هم رنجور می‌شوند و هم مانده می‌گردند. عالم ایشان کون با فساد، مسئول با سائل، حیات با موت، نور با ظلمت، کمال با نقصان، وجود با عدم، ثبات با تغییر، بقاء با فناء، جوانی با پیری، صحت با مرض، قدرت با عجز و علیهذا. و هیچ حرکت فکری و قولی و فعلی از ایشان صادر نمی‌شود و نمی‌تواند شد بی‌قوّت فیضی که از امر او تعالی به واسطه روحانیّات به ایشان می‌رسد. و هرچه پیمبران و دیگر مردم در این عالم می‌گویند و می‌کنند مقدّر است بر تأثیرات کواکب و حرکات افلاک در هر طالع کائناً من کان.

[§۴۹۱] و اگر کسی در عالم به درجه‌ای می‌رسد که جهان به فضل او معترف می‌شود و در کمال بلاغت و شرف صناعت او به عجایب می‌ماند چون بمی‌نگری آن هم از یک نظر مسعود عطارد می‌باشد که بر فلک خُردتر از او ستاره نیست و با این همه به بخاری ضعیف که بر دماغ او می‌زند به رنجوری‌های صعب درمی‌ماند و وقت می‌باشد که دیوانه می‌شود و از آن لحظه که از مادر بزاید تا آن وقت که بمیرد پیوسته در استحالت و تغییر می‌باشد و از خطرات و نکبات و آفات و بلیّات طرفةالعینی ایمن نیست. پس به این اسباب مذکور هیاکل سماوی را به متوسطی اولی دانیم نه اشخاص بشری را. و [۱۲۳] به این هیاکل تقرّب کنیم به سوی نفوس ایشان و به نفوس ایشان تقرّب کنیم به عقول ایشان و بعقول ایشان به عقل اوّل و به عقل اول به او تعالی.

---

۱. م: ندارد.

[§۴۹۲] و آنان که از روحانیّات به هیاکل آیند و از هیاکل به بُتان، گویند این هیاکل را ــ که تقرّب ما به ایشان تقرّب به روحانیّات است ــ طلوع و غروب است وقتی فوق‌الارض باشند و وقتی تحت‌الارض، و آن وقت که فوق‌الارض باشند به روز پنهان آیند و به شب پیدا و گاهی که تحت‌الارض باشند به شب پنهانند و به روز پیدا و به شب که پیدا آیند وقتها می‌باشد که [به] میغی یا حجابی دیگر چون تغییرات هوا از نظر ما غایب می‌شوند و ما از ایشان محجوب می‌مانیم. پس ما در اینجا در زمین از هر جوهری که به هر هیکلی از این هیاکل هفتگانه نسبت دارد به طالع مسعود و اختیار مقبول صورتی بسازیم.

[§۴۹۳] مثلاً، صورت زحل از سرب و آهن و سنگ‌های سخت، و صورت مشتری از ارزْیِزْ و سپیدروی و الماس، و صورت مرّیخ از سنگ سرخ و مس، و صورت آفتاب از زر و یاقوت و بیجاده، و صورت زهره از مروارید و زَبَرجَد و جَـزْع، و صـورت عـطارد از فیروزه و برنج و مغنیسیا، و صورت قمر از نقره و بلور و سنگ سفید.

[§۴۹۴] و ما دانیم که چه کسوت و چه انگشتری و چه نقش بر آن و چه بخور و چه عطر و چه عزایم و چه قربان لایق هر هیکلی باشد و با این شرایط معیّن به این بتان که حالشان این است تقرّب کنیم به سوی هیاکل ایشان و از هیاکل ایشان به نفوس ایشان و از نفوس ایشان به عقول ایشان و از عقول ایشان به عقل اول و به عقل اول به او تعالی.

[§۴۹۵] و اهل حقّ در ابطال باطل ایشان و تحقیق حق چنین گفته‌اند که به آن شرفی که شما روحانیّات را اثبات می‌کنید، ما در آن موافق شماییم. امّا این که شما به یک بار نیابت متوسطان روحانی می‌دارید و متوسطان بشری را باز می‌دهید، بر حق نه‌اید. و بیرون از این مناقضه‌ای سخت عجب بر شما افتاده است و شما آن بنمی‌بینید و حسّ آن بنمی‌یابید و آن این است که شما مقرّید که میان او تعالی [۱۲۴] و خلق متوسط می‌باید تا به واسطه او به او تعالی تقرب نمایید و شما در این سخن که می‌گویید متوسطه‌اند و در متوسطی نه اشخاص بشری‌اند بلکه روحانیّات مجرّد، پس نیک ببینید که تا از این انکار شما اقـرار لازم می‌آید و از این نفی که می‌کنید اثبات.

[§۴۹۶] اگر هیچ دیگر نیست، شما این عالم را به این شکل که هست مثلاً روحانیّات

سماوی و افلاک و انجُم و کواکب و ارکان و معادن و نبات و حیوان همه به جای خویش بی‌انسان فرض کنید، تا خود نظام و رونق و عمارت عالم و اثبات حق و باطل و خیر و شر و جسم و روح و مبدأ و معاد و دنیا و آخرت فرض توانید کرد، و نام آن بر زبان توانید گرفت یا نه؟ و معلوم است که نه. و بدانید که اگر چنین بودی نهایت آفرینش به این ختم افتادی و انسان در این عالم نیامدی و آفرنش این موجودات عبث بودی. نعُوذُ باللّه منه.

[§۴۹۷] پس شما را در عجایب قدرت و بدایع حکمت او تعالی فکر باید کرد تا بدانید که در کار هر موجودی از موجودات علوی و سفلی چندان غرایب حالات و لطایف کمالات مضمر است که عقول مفارق به کنه و به غایت آن نرسد و افکار ملائکه از نعت و وصف آن قاصر و عاجز آید.

[§۴۹۸] و این که شما می‌گویید که اشخاص بشری از اول ولادت تا انقطاع نَفَس آخرین از بلاها و نکبت‌ها و حوادث و شداید و تغییر و استحالت خالی و ایمن نمی‌تواند بود و روحانیّات و هیاکل از این همه فارق و منزه‌اند، سخنی راست است اما شما را باید دانست که همچنان که آفرینش روحانیّات و هیاکل که فاعلان‌اند و آفرینش ابداعی‌اند <نوع انسان [نیز] در شخص انسان ــ [که] آفرینش اشخاص بشری که منفعلانند، آفرینش حادثی جسمانی است ــ من الازل إلی الابد باقی بماند. >

[§۴۹۹] امّا این هیاکل سماوی که اشخاص نورانی‌اند و از شوائب و استحالت مصون، به حکم شکل سبب روشنایی اجسام و ابصارند [**۱۲۵**] و این پیمبران که جسم و جسد هر یک از ایشان مجموعی است از این موادّ هیولانی و به این همه آفات و بلیّات مخصوص، به حکم معنی سبب نور دل‌ها و مصوّر ارواح باشند. و آن کس که به معنی سبب روشنایی دل‌ها و مُصَوِّر ارواح باشد شریف‌تر باشد و کامل‌تر از آن کس که او به شکل سبب روشنایی اجسام و ابصار باشد.

[§۵۰۰] و از تقدیر الهی چنان اقتضا کرد که نفایس و اطایب این عالم [از] خِساس و اجانب باشد، چون زر و نقره از خاک و سنگ، مشگ از ناف نخجیر صحرایی و عنبر از روث جانور دریایی و عسل از مگس و شکر از نی و دُر و مُروارید از صدف و اطلس از کِرم و قصب از گیاه و مردم از نطفه.

[۵۰۱§] و کل موجودات روحانی و جسمانی از عقل اول تا نفس کلی، تـا افـلاک و ارکان همه میانجی و متوسطاند تا انسان از عدم در وجود آید. و این همه آفت و بلیّت و تغییر و استحالت که لازم احوال او می‌افتد از تأثیر سماویّات می‌باشد و از نُحوستی که به درجهٔ طالع او می‌رسد. و زحل و مرّیخ را که یکی را نحس اکبر می‌گویند و یکی را نحس اصغر از آن است که فعل زحل در غایت و نهایت برودت است و فعل مرّیخ در غایت و نهایت حرارت. اما اگر برودت زحل به مشارکت برودت قمر و آلات زهره نبودی هیچ ماهیّت در این عالم کون و فساد منعقد نگشتی. و اگر حرارت مرّیخ به مشارکت حرارت <آفتاب و [آلات] مشتری نبودی، هیچ چیز از اشیاء عقد و نشو و نما نیافتی >[1].

[۵۰۲§] و مشتری و زهره که یکی را سعد اکبر می‌گویند و یکی را سعد اصغر [از آن است] که اگر فعل و تأثیر ایشان در خلقت مولودی بی‌مشارکت نحسین و دیگر کواکب فرض کنند عدم عظام و اعصاب و اوتار و رباطات و خون و لون و بشره و موی و نقصان هر عضوی از اعضاء فرض باید کرد. زیرا که حکمت او تعالی چنان اقتضاء کرده است که هر چیزی از این به کوکبی از این کواکب تعلّق دارد و [اگر] لازم نیاید که به آن سبب هر [۱۲۶] نطفه که از صلبی به رحمی برسد خلق کامل موجود نشـود، او را تـعالی نـقیض حکمت خود باید کرد. و تأثیر فعل کواکب که مدبرات امرند و آفرینش عالم خلقی تعلق به واسطهٔ ایشان دارد، از وجود عاطل گردانند که او تعالی به حکم ﴿**لا يَسأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُم يُسأَلون**﴾ [انبیاء (۲۱): ۲۳] حکم قضا و قدر خود بر نهج ارادت و مشیّت خود می‌دارد.

[۵۰۳§] و آن‌که در وجود آید و آن که با عدم می‌شود و آن که عمر دراز و نیک‌بخت باشد و آن که کوته‌عمر و بدبخت باشد، در هر حالی از این احوال [سرّی] غریب مُضمر است و حکم[ی] عجیب مُدغم، که بر اهل خرد و دانش پوشیده نماند.

[۵۰۴§] و هر یک علی الانفراد از خسیس‌ترین ایشان تا به شـریف‌ترین بـر خُـلق و طبیعت و حرفت و خاصیّت و شکل و صورت و نقصان و کمال و عیب و هنر و مرض و صحّت و قوّت و ضعفی‌اند که وجود بعضی سبب نظام و عمارت و رونق و طراوت این عالم می‌باشد و وجود بعضی موجب عبرت و انتباه از خواب غفلت و رقَدَه جهالت.

---

۱. م: عبارت ناخوانا است.

[۵۰۵§] واین بلایا و منایا و آفات و نکبات به حکم حقیقت از جمله، رحمت‌های واسعه او تعالی است تا در دنیا بَطْری[1] بر ایشان غالب نشود و به مزخرفات و آرایش‌های دیو فریبندهٔ این منزل فانی مغرور نگردند، و استعلا و طغیان و استکبار و عصیان و استغناء و نسیان بر ایشان مستولی نشود و به این اسباب روی از او تعالی بنگردانند و با درکات هوای هاویهٔ شیطانی نیفتند.

[۵۰۶§] چه اگر خلق را در این عالم، فقر و فاقه دامن نگرفتی ایشان را به هر گونه حرفت و صنعت در اعمال با [طیب] خاطر طالب اسباب معاش خود نبایستی کرد و رنج‌ها بر شخص و نفس خود نبایستی نهاد [و] هیچ عقل معیشتی کامل نشدی و اگر نوائب روزگار چنان که می‌فرماید: الحَمدُ للّه الذّی جَعَل النّوائب صیقل الاحرار، صیقل‌النفوس نگشتی هیچ عقل قیامتی آخرتی از قوّت به فعل نیامدی.

[۵۰۷§] و او تعالی خلق خویش را صحت به آن دهد تا به سلامت بدن خویش در آلآء و نعماء او می‌نگرند و نصیب و روزی مقسوم از طیّبات‌الرزق که بر ایشان کرامت کرده است برمی‌گیرند و در راه او تعالی به کار او مشغول می‌باشند و شکر و حمد او، عزّ اسمه می‌گذارند.

[۵۰۸§] و مرضشان [۱۲۷] به آن دهد که تا کفارت گناهانشان حاصل آید و به تضرع و ابتهال که به جناب عزّت صمدیّت او برمی‌دارند ثقل خطیئات و مأثم ایشان سبک‌تر می‌گردد و میل نفوس ایشان به توبت و انابت و گذاردن سجده شکر و حمد او، عزّاسمه زیادت می‌شود و عرصه توکل و یقین‌شان بر او، تعالی مجال واسع‌تر برمی‌گیرد.

[۵۰۹§] رَبّی أمَرَنی أن یَکُونَ نُطقی ذِکراً وصمتی فِکراً و نَظری عِبرةً[2]. یعنی پروردگار من مرا فرموده است تا چنان باشم که نطق من ذکری باشد از کمال عالم آخرت و خاموشی من فکری باشد در مبدأ و معاد و این جهان [و] آن جهان و نظر من عبرتی باشد از عجایب افرینش خلق و امر.

[۵۱۰§] و در احتمال بلا و فتنه و شداید و نوایب، میان آن کس که او را در آن هیچ

---

۱. م: نظر.

۲. حدیث نبوی؛ بنگرید به: کافی، ج ۳، ص ۳۵۶.

اختیاری نباشد و میان آن کس که او را اختیاری باشد تفاوت بسیار است. زیرا که آن کس که او را در میان دو کار یکی به غایت سهل و دیگری به غایت صعب هیچ اختیار نباشد، احتمال صعوبت از او چنان عجب ننماید که از آن کس که او را در آن کار اختیار باشد.

[§۵۱۱] از عجایب احوال او در احتمال نوایب و مقاسات شداید یکی این است که چندان که بلاهای عظیم و محنت‌های أليم بیشتر روی به او می‌نهد، یقین او بر خدای تعالی و آن که مصلحت هر دو جهانی او در آن است زیادت می‌گردد و جوهر نفس او در بوته امتحان می‌گذارد تا هر غش و نقصان که در او می‌باشد از بین می‌رود و از میان آتش همچون زر خالص و مجرّد بیرون می‌آید.

[§۵۱۲] و مثل عِنّین عاجز که او را نه قدرت عمل مباشرت باشد و نه ادراک لذّت آن، اینجا برمی‌نشیند که <عنّین عاجز به اختیار به ترک آن نگوید [بل] او به اضطرار در آن معرض [می]آید و جوانی به صلاح و سداد و تهذیب اخلاق را ــ که یکی از آن جمله کسر قوّت شهوی است و خوف و خشیت الهی و مراقبت رضای ربّانی ــ دامن [می]گیرد. >[1]

[§۵۱۳] و جمله حالات انسانی بر تعاقب روزگار و ترادف لیل و نهار متجدد می‌شود و در هر تجددی از آن چندان غرائب قدرت و بدایع حکمت، به حکم شرفی بعد شرفی، ظاهر می‌گردد که قیاس و شمار آن نداند الّا او که عالِم السّر والخفیّات است و محیط به جمیع [۱۲۸] الجهات.

[§۵۱۴] و آن که انسان غایت و نهایت موجودات است و غرض از این همه یک دلیل است و آن این است که مَثَل اوّل الفکر آخرالعمل خاص به اوست. مثلاً کسی اندیشه کند که او را تختی باید تا بر آن نشیند. اوّل چوب را که علّت هیولانی است مهیا کند، پس اُستاد را که علّت فاعلی است بیاورد و استاد شکل تخت را که علّت صوری است معین گرداند و علّت غایی آن باشد که مرد بر آن تخت نشیند. غرض آن است که [اگرچه] تخت پس از چوب و استاد موجود شد و مرد پس از آن که تخت ساخته شد بر تخت توانست نشست [امّا] به اول مقصود تخت و نشستن بر تخت بود. حال انسان و تقدّم او به رتبت

---

۱. عبارت در تمام نسخ مقدم و مؤخر و با کم و کاستی همراه است.

شرفی و تأخر او به زمان بر دیگر موجودات همین است، که اگر چه او پس از این متوسطان جسمانی و روحانی با دیدار آید، به اول غرض و مقصود از این همه او بُود.

[§۵۱۵] و دلیل واضح بر حقیقت این حال آن است که فیض امر که بر عقل اول افتاد آنجا هانایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی نفس کلی. و چون از عقل اوّل بر نفس کلی افتاد آنجا هم نایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی افلاک. و چون از نفس کل بر افلاک افتاد آنجا هم هانایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی ارکان. و چون از افلاک بر ارکان افتاد و آنجا هم هانایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی موالید. و چون از موالید بر انعقاد افتاد آنجا هم هانایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی نبات. و چون بر نبات افتاد آنجا هم هانایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی حیوان. و چون بر حیوان هم افتاد آنجا هم هانایستاد و تقاضای وجود موجودی دیگر کرد، یعنی انسان. و چون بر انسان افتاد آنجا هاایستاد و غایت و نهایت این موجودات به او ختم گشت. و او از این همه مقامات و کمالات مجموعی بود که به عجایب ترکیب جسد و غرایب تصانیف نفس خود به کل عالم تشبُّه کرد. [حال آن که] روحانی مجرّد بر یک کمال بمانده است و بس.

[§۵۱۶] و انسان به حکم آن که به مثابت مظهر اسرار کونین و مجمع آثار عالمین است با این همه کمالات چه جسمانی و چه روحانی مشرّف و [۱۲۹] مُتحلّی است و لوازم جسد جسمانی او به تأثیر نفس روحانی او به استفادتی که با امور جسدانی اکتساب می‌کند فاضلتر می‌شود.

[§۵۱۷] و معلوم است که هر ماهیّت [را] که در عالم اعلی مصدری است در این عالم مظهری است، و چون عقل از مردم ابتدا می‌کند و به مردم به نهایت می‌رسد مظهر عقل اول اینجا می‌باشد که مردم است از برای آن که می‌بینیم که عاقلان در درجات عقول مترّتب و متفاضل‌اند و ترتّب و فضیلت عقلی بر عقلی لازم می‌آید، تا آنجا که عاقلی می‌باشد که او بی‌هیچ تعلیم همه بمی‌داند و استنباط حقایق اشیاء از نفس خود می‌کند و به هیچ کس و به هیچ چیزی خارج از خود الّا به تأیید مظهر کلمهٔ اعلی که بالای اوست

محتاج نمی‌گردد. هم به ذات خود کامل می‌باشد و هم غیرخود را به کمال می‌رساند. و به این سبب می‌دانیم که او مظهر عقل اول است.

[۵۱۸§] و این موجودات را مبدایی است و کمالی و خدای تعالی وجودشان از بهر کمال داده است و مبدأ از بهر معاد، و می‌باید که سلسله وجود نه به روحانیّات سرباسر می‌زند نه با هیاکل و اجرام فلکی و نه به ارکان و نه به انعقاد و نه به نبات و نه به حیوان بلکه به عقل شخص انسانی چنین سرباسر میزند وَعود إلی ما بَدأ مِنه لازم می‌آید. والسّلام.

این کلمات در آخر کتاب روضهٔ تسلیم به خط شریف سلطان الدعات فی الآفاق و خواجه کائنات نصیرالدولة والدین، اختیار مولی‌العالمین اعلاء مولانا ثبت است که روز سه‌شنبه منتصف شوال سنه اربعین و ستمأه، در خدمت مخدوم اعظم سیّدالدعات صلاح‌الدولة والدین، منشی جهان مبدع النظم والنثر، حسن محمود دام معالیه که جامع این نکات دعوت و کلمات بسیار فایده و غرر و دُرر بی‌نظیر است اتفاق مطالعه تمامی این کتاب افتاد و از فواید آن به قدر استطاعت استفادت کرده آمد و از مولانا تعالی او را و دیگر بندگان دعوت هادیه را توفیق خیرات و حسنات خواسته شد. اللّهُمَ انْفَعنا بِما عَلَّمْتَنا [وَ عَلِمْنا] بِما یَنْفَعُنا در حق همگنان به اجابت مقرون باد بحق المصطفی من عباده.

هذا الخط [کذا] احوج خلق اللّه إلیه محمّد الطوسی

تمت الکتاب [کذا] ۹۶۸ فی تاریخ

۱۲ شهر ربیع‌الثانی

۹۶۸

ملحقات[1]

۱

سؤال خواجه محمّد با سعید

خواجه محمّد باسعید[2] می‌گفت مردمانی هستند که می‌گویند که ما از خود به در آمده‌ایم و همگی خود به مولانا داده‌ایم و ما را منی جُداگانه نیست. همه اوست، پس هر چه می‌گوییم و می‌کنیم گفتار و کردار ما همه اوست و بسیاری از این سان بوالعجبیها، به زبان می‌گویند و به فعل نمی‌کنند.

چون این سؤال بر رأی جهان‌آرای مقدّس عرضه داشتند فرمودند ــ جلّ ذکره ــ که با خواجه محمّد بگو که کسانی که چنین نام ما به قاعده کرده‌اند و می‌گویند همه فُلان است، به عبارت ایشان همه ما خداوند محمّد[3] است و مایی ما خود اوست، ما در میانه

---

۱. نسخه‌های «س»، «ق»، «ن» و «م» با تصوّر ۲۷ به پایان می‌رسد ولی در فهرست مندرجات «س»، «ق» تصوّر بیست و هشتم نیز ذکر گردیده (بنگرید به: فهرست مندرجات) که موضوع آن سوال و جواب‌هایی در رابطه با موضوعاتی است که در متن کتاب نیامده است. تعدادی از این سوال و جواب‌ها در نسخهٔ مبنا به صورت پراکنده موجود است که از نظم خاصی پیروی نمی‌کند و نمی‌توان آن‌ها را تصوّر ۲۸ دانست. در این‌جا متن دو سوال و جواب برای نمونه نقل می‌شود که تا اندازه‌ای با موضوع کتاب هماهنگی دارد.

۲. اطلاع موثقی دربارهٔ خواجه محمّد در دست نیست.

۳. خداوند محمّد که در تاریخ به نام علاءالدین محمّد (د: ۶۵۳ ق.) از او یاد می‌شود مدت چهل و چهار سال زعامت اسماعیلیان نزاری را بر عهده داشت. طوسی در آثار خود از او به نیکی یاد نموده و چند رباعی در مدح او سروده است.

نه‌ایم، همه اوست، ایشان اگر نه نام ما به قاعده کنند و آن جنس گویند و کنند اسماعیلیان از ایشان نشوند، نه، که روا دارند که به آن معامله که ایشان می‌کنند و بـه آن مُـحاکـات [۲۴۴][1] که به زبان می‌گویند سنگ‌سار کنند ایشان را آن نام ما تله‌ای است ایشـان را تـا مستضعفان را به آن بی راه کنند و روی از مولانا و دعوت او بگردانند. امّا به سبب آن که گُفته من به سوی فایده خود پرسیده‌ام، فایده تو را شمّه‌ای گفته‌اید چنان که سُکون‌النفس پدیدار آید و بدانی که اتّحاد حقیقی چون است.

اوّل تو این بدان که دو عالم است، عالم خلقی و عالم خدایی و دو حُکم است یکی به سوی عالم اضافی که آن را شریعت خوانند و یکی به سوی عالم آخرت که عالم حقیقی خدایی است که آن را قیامت خوانند و دو حاکم یکی به سوی عالم اضافی شرعی خلقی، به سوی مصالح عالم خلقی و خلق که آن را پیمبر خوانند، و یکی حاکم به سوی عالم حقیقی ربّانی که آن را قائم خوانند.

یکی را دین چنان که می‌آید: تُکَلّم الناس مِن الدّین، ﴿الرّحـمن الرّحـیم مـالِک یَـوم الدّین﴾ [فاتحه (۱): ۳ـ۴]، و یکی را به مقصد دین که قیامت است. اوّل به راه درآیند تا به مقصد رسند، به شریعت درآیند تا به قیامت رسند، به ظاهر درآیند تا به باطن رسند، به تنزیل درآیند تا به تأویل رسند، به لفظ درآیند تا به معین رسند [و] به اوّل درآیند تا به آخر رسند.

به معنی کی رسد مردم گذر ناکرده بر اسما[2]

اکنون عالم خلقی را شریعت و کثرت و اضافی خوانند و عالم خدایی را عالم حقیقت و وحدت و قیامت خوانند. و خلق را از این دو عالم ناگزیر است به همه حال تا [در] این عالم خلقی که ﴿بَثَّ مِنْهُما رِجَالاً کَثِیراً وَنِسَاءً﴾ [نساء (۴): ۱] **[۲۴۵]** ظهور نکنند بـه عـالم حقّی [خلقی؟][3] خدایی نتوانند رسیدن، زیرا که مردم فرزند دو عالم‌اند.

---

۱. شماره‌های داخل کروشه نمایانگر صفحات نسخهٔ «م» می‌باشد.
۲. از سروده‌های سنایی غزنوی، دیوان سنایی به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۲.
۳. کلمات داخل کروشه که با علامت سوال همراه است شکل کلمه در نسخهٔ خطی است.

و در این مثالی بگویم که نزدیک این دو کون و دو عالم است، در جسم و روح، به تن فرزند عالم جسمانی‌اند و به روح فرزند عالم روحانی. همچنان که پرورش تن به چیزهای ها بَر اِزای تن است. چنانچه تن بی‌غذای جسمانی پرورش نیابد، جان بی‌غذای ها بَر اِزای او متلاشی گردد و بنماند. لاجَرَم چون غذا ها بر ازاء نیابد، نه ها بر ازاء به غذا می‌کند تا از آن این چنین نُکره و شَیطنه پدیدار می‌آید.

و هم در این باب مردم را دو قوّت است، قوّتی که به توسط آفتاب جسمانی اشکال و الوان را در می‌یابد و قوّتی که به توسط آفتاب روحانی حقّ از باطل و مُحِقّ از مُبطل باز می‌دارند. و آن قوّتی که ادراک اشکال و الوان محسوسات می‌کند، آن را باصره جسمانی خوانند و آن قوّتی که ادراک چیزهای محمود و مذموم و حقّ و باطل و خیر و شر می‌کند آن را باصره عقلانی می‌خوانند.

آفتاب ظاهر جسمانی به باصرهٔ جسمانی می‌تابد تا باصرهٔ جسمانی به آن آفتاب جسمانی چیزها بمی‌بیند و جهانی در تحت باصرهٔ او می‌آید. و آفتاب عالم روحانی به باصرهٔ روحانی می‌تابد که آن را قوّت ناطقهٔ، نفسانی گویند تا خیر از شرّ و مُحِقّ از مُبطل و حقّ از باطل بازمی‌دارند.

اگر این باصره، جسمانی به نور آفتاب جسمانی مُتحّد نگردد ناممکن است که هیچ بتواند دیدن **[۲۴۶]** و چون به او متحد شد این نیست که این چشم خود آن آفتاب است. اگر گویند که این چشم که به این آفتاب جسمانی متحد شد خود این آفتاب است، بایستی که بی آفتاب بینندهٔ چیزها بودی و نیست. او را بیننده‌ای به سر خود، به نسبت آن قدر بیننده‌ای که دارد، هم از او دارد. <امّا آفتاب که او روشن‌کننده جهان و جهانیان است، به بینش این کس و هیچ کس دیگرش حاجت نیست. اگر نامُتناهی بینش‌های همهٔ جهان‌ها [فرا]هم آوری، که همهٔ بینش‌های همهٔ جهان آفتاب نباشد و این بینش‌ها بدون نور آفتاب ایشان را هیچ بیننده نباشد. >[1]

اکنون آن کس را که بینش به نور آفتاب عالم حقیقی پیوست و به نور او و به او حقّ را

---

۱. با مختصر تغییر، عبارت مقدم مؤخر است.

از باطل و مُحقّ را از مُبطل بدانست نه آن است که [از؟] او خود به او بود و به نور معرفت او پیوست.

چنانچه این چشم جسمانی بی نور آفتاب جسمانی آفتاب نیست، امّا بـه او بـیننده هست و به نور او پیوسته هست، اگر بینش مُحتجب باشد از نور آفتاب هیچ نتواند دید، او نیز اگر به او پیوسته نباشد، هیچ نتواند دانستن از حقّ و باطل.

و نشان پیوستگی به آفتاب جسمانی آن است که هیچ حجاب در پیش نباشد. همچنان که حجاب آفتاب جسمانی سایه زمین یا خانه تاریک است یا سـایه ابـر و مـیغ است، حجاب از آفتاب عالم دین حجاب هوای خود است که به حجاب آن نور آفتاب دیـنی می‌باشد. پس نشان آن که به آفتاب جسمانی پیوست [۲۴۷] یعنی مُتّحد شد آن است که سایه‌ها از پیش او برخاست و باصره به صفای نور او پیوست. و پیوستن به نور حقیقی و نشان اتّحاد به آفتاب عالم دینی حقیقی آن است که او را هیچ هوی به سر خود نباشد و به همگی خود را به او سپُرده باشد.

گُفتارش و کردارش موافق امر و رضای او باشد، تا گُفتش گُفت او باشد [و] کردارش کردار او باشد، تا همهٔ حرکات و سکناتش مُقدّر باشد به امر و رضای او. چُون چنین باشد همچنان باشد که بینش جسمانی او به یک بار به صـفای نـور آفـتاب پـیوسته بـاشد از حجاب‌ها با کنار. او نیز به صفای نور آفتاب عالم دینی پیوسته باشد از همهٔ حجاب‌های دُنیایی و هوای هاویه با کنار.

تا او خودی خلقی خود و هوای خود در تحت امر و رضای آفتاب عالم دین [دینی؟] مُستغرق نکرده [کرده؟] باشد، تا او و خلقی او [را] که هوای اوست نیست نگرداند، به این صفای [صفات؟] نور محبت و نور معرفت نتواند رسیدن. اتّـحاد چـنین است [کـه سلمان می‌گُوید] اَخْتَرَتُ هوی علیٍ علی هوائی[۱]، نمی‌گوید وَصَلتُ به شخصی و شکلی إلی علیٍ و وحدانیّته.

تو چشم خود را می‌بینی و آفتاب را می‌بینی، و می‌بینی که بینند[گی] تو از اوست، چُون گوئی که خود من آفتابم؟ تا خود را به شکلی و شخصی می‌بینی، در آمدن و شدن و

۱. ضمن سوال و جواب دیگری در نسخهٔ «م» این عبارت به سلمان فارسی نسبت داده شده است.

گُفتن و کاری کردن و محبّتی در تو موجود که آن محبّت را استمداد از نور معرفت آفتاب ربّانی است، همچنان که آن بیننده به چشم جسمانی نتواند گُفتن که خود آفتابم، این [۲۴۸] بیننده به نور آفتاب عالم دینی هم نتوانند گُفتن که من آفتاب عالم دینی‌ام.

آری تو به خود نیستی و به او هستی، همچنان که چشم جسمانی به خود بیننده نیست، به او بیننده است. اما چشم خود او نیست. پس او نیز پیوسته است به او ولیکن خود نه اوست و بی او نه بیننده باشد و نه داننده.

از اینجاست که بهری غُلات مُحقّق گُفته‌اند که آنچه اصل است و مقصود است نور معرفت و محبت امام زمان است که از روی رحمت با ما ارزانی داشته است. امّا این جسم که به حجاب آن نور معرفت و محبت است به این آتش بسوزیم تا این حجاب برخیزد و همه آن نور محبت و معرفت بماند که ما به آن نور محبت و معرفت به او پیوسته‌ایم. چُون حجاب شخصی برخاست، نور محبت و معرفت بماند که خود اوست.

ایشان این چنین گُفته‌اند، نه گُفته‌اند که هر یکی از ما خود اوییم، و دست هامیان داشته و گویند این خود او می‌کند. این را غُلات حشوی خوانند و فرق میان غُلات مُحَقِّق و غلات حشوی آن است که غُلات مُحقّق خود را در نور معرفت مستغرق بمی‌کنند و غُلات حشوی الهیّت [را] در شخص خود مستغرق بمی‌کنند. چنین که از این بعضی باز می‌گویند که ما هر یکی خود اوییم، آنچه گوییم و کنیم و اندیشیم خود او کرده باشد. کُفری صریح‌تر و شرکی فضیح‌تر از این نیست. نعُوذُ باللّه منه. خدای تعالی به دست داراد و عاقبت همگنان به خیر آوارد. إنّه ولی جزاءالمحسنین. [۱۹۲]

۲
اللّهم مولانا

آنچه گفته است همچنان که خداشناسی به حقیقت به مرد خداست. [۱۹۳] امام‌شناسی به حقیقت به مرد امام است تا به آخر سخن، این معنی بر اطلاق درست نباشد و الّا لازم آید که مرد امام را نیز به مردی دیگر شناسند، علیهذا تا به امتناع ادا کند.

پس دانستنی در این موضع بر سبیل اختصار این است که بدانند که هرکس را در معرفت مقامی است چنانچه می‌آید: ﴿وَمَا مِنّا إلّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [صافات (۳۷): ۱۶۴]. مقام بلندتر آن است که خدا را به خدا شناسند: ﴿شَهِدَاللّٰهُ أنّهُ لا اله إلّا هُوَ﴾ [آل عمران (۳): ۱۸]. و این مقام جز مرد خدا را نتواند بود که مظهر امر و کلمهٔ خداست و متوسط میان خدا و خلق. تا به رویی که با خدای دارد و خدا را شناخته باشد و به رویی که با خلق دارد خلق را با خدا رساند و به معرفت او خداشناس شوند.

و چون امر و کلمه از عالم وحدت است که ﴿وَمَا أمْرُنَا إلّا وَاحِدَةٌ﴾ [قمر (۵۴): ۵۰]، مرد خدا همیشه آن مُحقّ یگانه بود که او را در عالم همتا و انباز نبوده و نتواند بود: «وَحْدَهُ لاشَریکَ لَهُ».

و بعد از آن مقام دیگر آن است که خدا را به مرد خدا شناسند و این مرتبه و درجهٔ ابواب و حُجج اعظم را تواند بود که ایشان مظهر عقل اول و معلول اول باشند و نیز قابل اول باشند تا آنچه از مرد اول قبول کنند به باقی خلق رسانند، چه میان خدا و ایشان یک واسطه بیش نبود. پس ایشان خدا را به آن واسطه شناسند و چون در معلول اول کثرت به قوّت است عدد این طبقه و مرتبه زیادت از یکی تواند بود، در هر روزگاری. امّا در وقت ظهور امام [**۱۹۴**] وقت، لذکره‌السّلام، این جماعت پوشیده باشند چنان که در وقت طلوع آفتاب کواکب پوشیده شوند و در روزگار ستر ظاهر شوند.

و بعد از آن مقام مقام‌های جماعتی بود که میان خدا و ایشان وسایط افتد و معرفت این جماعت آن بود که هر کس در [هر] مقامی که بود به معرفت معلم خود عارف بود تا صورت نفس او همان بود بعینه که در نفس معلم بود تا به انتهای همهٔ معرفت‌ها ــ به معرفت عارف به حقیقت که مرد خداست ــ متّحد گردد: ﴿وَإلَیهِ یُرْجَعُ الأمْرُ[کُلُّه]﴾ [هود (۱۱): ۱۲۳]. و طاعت هر قومی هم بر قیاس معرفت تواند بود چه در فصول مقدّسه آمده است چنان که معرفت کلّی، جزوی و حقیقی [و] اضافی بود، طاعت نیز به حسب آن جزوی و کلّی [ملکی؟] و حقیقی و مجازی باشد[1]. والسّلام.

---

۱. با مختصر تغییر، عبارت مقدم مؤخر است.

نمایه‌ها

۱. آیات
۲. احادیث و روایات
۳. کسان، جایها، واژگان و...

۱. آیات

اِتَّقُوا اللّهَ وکُونُوا مَعَ الصّادقین ۱۲۷
اُدْعُ إلی سَبیلِ رَبِّکَ بِالحِکْمَةِ وَالموعِظَةِ الْحَسَنَةِ .... ۴۲، ۶۰
اِسْتَجیبوا للّهِ و لِلرَّسُولِ إذا دَعاکُم لما یُحیِیکُمْ ۷۶
اُسْجُدُوا لآدمَ ۵۱
اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ۱۳۰
اَلا لَهُ الخَلقُ وَالأمْرُ .... ۷۳، ۷۴
اَنَا بَشَرٌ مِثْلُکُمْ ۹۶
اِنَّ اللّهَ مَولَی الذِینَ آمَنوا وأَنَّ الکافِرِینَ لامَولَی لَهُم .... ۶، ۷۳، ۱۲۳
إنَ اللّهَ یَغْفِرُ الذُّنوبَ جَمیعاً اِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیم ۱۳۱
اِنَّ الی ربّک الرُّجعی ۴۶
اَنَّ إلی رَبِّکَ المُنتهی .... ۴۶، ۱۱۴
اِنَّ اِلَیْنا إیابَهُمْ ثُمَّ إنَّ عَلَیْنَا حِسَابَهُم .... ۷۴، ۷۸
اِنَّ رَبَّکُمُ اللّهُ الّذی خَلَقَ السَّمَواتِ وَالارْضَ فی سِتّةِ أیّامٍ ۵۱
اِنّهُم عَنْ رَبِّهِمْ یَومِئذٍ لِمَحْجُوبُون ۸۵
إنّی أعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ ۵۱
إنّی جاعِلٌ فی الأرْضِ خَلیفَةً ۵۱
إنَّ یَوْماً عِنْدَ رَبِّکَ کألْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدّون .... ۵۴، ۱۲۰، ۱۳۵
أ أسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِیناً ۵۲
أتَجْعَلُ فیهَا مَنْ یُفْسِد فِیها وَیَسْفِکُ الدِّماءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمدِکَ وَنُقَدِّس لَکَ ۵۱
أَفَحَسِبْتُم أَنَّمَا خَلَقْنَاکُم عَبَثاً ۱۳

ألا لَهُ الخلق والأمر ۱۲۳
أنا خَیرٌ مِنه خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ........................ ۵۲
أُولِی أجْنِحَةٍ مَثنیٰ وثُلاَث وَ رُبَاعَ ۱۳۰
بَثَّ مِنْهُما رِجَالاً کَثِیراً وَنِسَاءً ۱۴۸
تَکادُ السَّمَاوَاتُ یَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ.. ۱۱۰
خَسِرَالدُّنیا وَالآخِرَةَ.. ۸۲
ذرِّیَةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ .... ۱۰۳، ۱۱۶
رَبَّنا ظَلَمْنا أنْفُسَنا وَإنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وتَرْحَمْنا لَنَکُونَنَّ مِنَ الخاسِرِینَ........................ ۵۲
الرّحمن الرّحیم مالِک یَوم الدّین.. ۱۴۸
سُبْحانَکَ لاعَلْمَ لَنا إلّا ماعَلَّمْتَنا ۵۱
شَهِدَاللّهُ أنّهُ لا اله إلّا هُوَ ۱۵۲
ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوقَ بَعْضٍ ۹۰
فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً یَرَه........................ ۱۳۱
فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیکٍ مُقْتَدِرٍ.. ۱۲۷
فَیَوْمَئِذٍ لا یَنفَعُ الَّذینَ ظَلَمُوا مَعْذِرَتُهُمْ ۸۷
قَلیلٌ مِنْ عِبادِیَ الشَّکور.. ۶۳
قُولُوا قَولاً سَدِیداً ۸۱
کَمَا بَدَأکُمْ تَعُودونَ.. ۶۷
لِئلّاً یَکُونَ لِلناسِ عَلَی اللّهِ حُجّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۴۲
لاتَقْرَبا هذِهِ الشّجَرَةِ.. ۵۱
لایُحِیطُونَ بِشِیءٍ مِنْ عِلْمِهِ إلّا بِمَا شاء.. ۱۴
لا یَسألُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُم یُسألون ۱۴۲
لَهُم قُلُوبٌ لایَفْقَهُونَ بها وَلَهُم اَعْیُنٌ لایُبْصِرُونَ ... اولئکَ کَالْاَنعامِ بَلْ هُمْ أضَلّ ۶۴
لِیَجْزِی الذینَ أسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَیَجْزِیَ الّذینَ أحْسَنُوا بِالحُسْنَی ۴۳
لَیْسَ لَهُ دَعْوةٌ فِی الدُّنیا وَلا فِی الآخِرةِ.. ۴۲
مانَعْبُدُهُمْ إلّا لِیُقرِّبُونا إلی اللّهِ زُلْفی.. ۱۳۷
مایُبْدِیءُ الباطِلُ وما یُعِیدُ.. ۷۵
مَایَنطِقُ عَنِ الهَوی إنْ هُوَ إلّا وَحْیٌ یُوحی ۹۸

مَنْ جاءَ بالحَسْنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أمْثَالِهَا وَمَنْ جاء بالسَّيِّئَةِ فَلايُجْزى إلّا مِثْلَهَا...... ۱۳۱
منْ يُطِعِ الرَسُولَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّهَ ۹۵
نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الّذى كُنّا نَعْمَلُ ...... ۴۵، ۷۵
وَاَشْرَقَتِ الاَرضُ بِنُور رَبّها ۹۶
وَالسّابِقُونَ السّابِقُونَ أولَئكَ المُقَرَّبُونَ...... ۱۲۷
وَالعَادِيَاتِ ضَبْحاً...... ۹۶
وَاللّهُ يَدْعُوا إلَى دارِالسَلام ۱۲۸
وَإلَيهِ يُرْجَعُ الأمْرُ كُلُّه ۱۵۲
وَإن مِن شىءٍ إلّا يُسِّبح بِحَمْدِه...... ۷۳
وَجَادِلْهُمْ بِالْتِى هِىَ أحسَنُ ...... ۴۲، ۶۰
وَجَحَدُوا بِها وَاسْتَيْقَنَتْهاَ أَنْفُسُهُم ظُلماً وَعُلُوّاً ۴۲
وَسَقَاهُم رَبُّهُم شَراباً طَهوراً...... ۱۲۹
ولَئِنْ سَأَلتَهُم مَنْ خَلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللّهُ ...... ۶، ۷۳، ۱۲۳
وَلكنّ أكْثَرَ النّاسِ لايعلمون...... ۶۳
وللّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِى السَمَاوَاتِ وَالاَرْضِ طَوعاً وكَرهاً ۷۳
ولَوِ اتَّبَعَ الحَقُّ أهواءهُم لَفَسَدتِ السَمَواتُ وَالارضُ...... ۶۱
وَلَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلناهُ رَجُلاً...... ۴۹
وَما اَدْرِىَ مايُفعَلُ بِى وَلا بِكُم ۱۲۱
وَمَا أمْرُنَا إلّا وَاحِدَةٌ...... ۱۵۲
وَمَا مِنّا إلّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ...... ۱۵۲
وَما يُبْدِىءُ الباطلُ وَما يُعِيْدُ ۶۷
وَمايَعْلَمُ تأوِيلَهُ إلاَ اللّهَ والرّاسِخُونَ فِى العِلْمِ...... ۱۳۲
هباءً مَنثُورا ۹۱
هولاءِ شُفَعَاؤُنا عِنْدَاللّهِ ۱۳۷
يا أيُّهَا الرّسُول بَلِّغْ مَاأُنْزِلَ إلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسَالَتهُ...... ۱۲۱
يُبَدِّلُ اللّهُ سيّئاتهم حَسَنات...... ۱۳۱
يُصْلِحْ لَكُمْ اَعْمَالَكُم...... ۸۱
يُوحى إلىَّ...... ۹۶

۲. احادیث و روایات

اختلاف امّتی رحمة، ۶۱، ۱۱۸
اذا بَلَغ الکلام إلی اللّه فأمسکوا، ۱۰۷
اعْرِفِ الحقَ تَعرف اَهلَهُ، علی مَعَ الحق وَالحقّ مَعَهُ، أدر الحقّ مَعَهُ حَیْثُ دار، ۱۲۰
الامام یَعرفُ النطفةَ التی یَکُون منها امام بَعْدِه، ۱۰۶
اَللّهُمَ إنَّکَ مِنَ الضعْفِ خَلَقْتَنا وَعَلی الْوهَنِ بَنَیْتَنا، ومن ماءٍ مَهِینٍ ابْتَدَأتَنا، فَلاحَوْلَ لَنا إلّا بِقُوَّتِکَ، وَلاقُوَّةَ لَنا إلّا بِعَوْنِکَ...، ۹۲
امرُنا صعبٌ مُستصعبٌ و سرّنا مُستترٌ مستوحشٌ لایَحتَمِلها إلّا مَلَکٌ مقرّب او نبّی مرسلٌ او مؤمنٌ اِمتحن اللّهُ قلبَه بالایمان، ۱۰۹
اَنَا رافِع السَمَوات، وانَا بکلّ شیءٍ علیم، ۱۰۲
إنَّ اللّه تبارک و تعالی أسَّسَ دینَه عَلی مِثال خَلقِهِ لِیُسْتَدَلَّ بِخَلْقِهِ عَلَی دِیْنهِ و بِدِیْنِهِ علی وَحْدانیّته، ۱۱۸
إنمّا النّاس کأبلٍ مائةٍ لایُوجَد فَیها راحِلَة، ۶۳
إنّما هی اعْمالکُم تَرُدّ إلَیْکُم، ۴۵، ۷۵
إنّ مِن العِلم جهلاً، ۸۹
إنی فقأتُ عَینَ الفتنةِ و لولم اکُن فیکُم لا یفقأُها احدُ غیری، ۶۱
بُعِثْتُ بِجَوامِعِ الکَلِم، ۱۲۱
بُعِثْتُ بِصَلاحِ دُنیاکُم وَنجاة آخِرتِکُمْ، ۱۲۱
بِکَ عرفتُکَ وأنتَ دَللتَنی عَلی نفسِکَ وَلولا أنتَ لَم ادْرِما انت، ۷۴
تاهَت دُونَ بلوغه الخواطِرُ، وعَمتِ الأبصارُ للبصائِر، وَانْدَرَست المعقولاتُ و انکسرتِ المعلوماتُ و ماتَت الأنْفُسُ المقدّسَةُ وانْعَدمتِ العُقُول المنوّرة، ۱۰۸

تِلکَ النَّکْراء وَتِلکَ الشَّیطنةُ وهِی شَبیهةٌ بِالعقلِ ولَیستْ بالْعَقْلِ، ۴۱، ۱۱۰
خُلِقَ الْمؤمِنُ مِن نُور الحَقّ و إذا اَمرَ الحقّ بِهِ عَرَفَهُ، ۴۲، ۱۱۰
رَبّی أمَرَنی أن یَکُونَ نُطقی ذِکراً وصمتی فِکراً و نَظری عِبرةً، ۱۴۳
سلمان منّا اهل البیت، ۱۰۳، ۱۳۳
عُجِنَتْ نُطْفَتُهُ بِعَقله، ۱۰۶
عَرَفَنی فی الذّر مَنْ عَرَفَنی وأنْکَرَنی غَیر أهل الیمین، ۱۱۱
عَقَمَتِ النِّساءُ بمثل علی ابن ابی طالب، اما واللّه إنی رأیْتُهُ یَوْم الجَمَلِ کاشِفاً عَنْ ذراعِهِ یجولُ بین الصفّینِ یقُول: أنا وَجه اللّه الذی لاأتولی إلّابه. أنا جَنْب اللّه الذی فرّطتم فیه...، ۱۳۳
علیٌ مَعَ الحق وَالحقّ مَعَهُ، أدر الحقّ مَعَهُ حَیْثُ دار، ۱۲۰
کُلُّ مولودٍ یُولَدُ عَلی الفِطرةِ فَاَبَواه یُمَجّسانه و یُهوّدانه و یُنصّرانه، ۵۸
کُنْتُ نَبیاً و آدم بینَ الماء والطین، ۱۲۰
لَتُغَرْبَلُنَّ غربلةً وَلَتبَلْبَلُنَّ بَلبَلة وَلَتساطُنَّ بسوط [القدر] حتّی یَصیرَ أعـلاکُـم أسـفَلَکُم وأسـفَلُکُم أعلاکُم، ۱۰۹
مابین النَّفخَتین اَربَعُونَ عاماً، ۱۳۶
مَا نَطَقْتُ لَکُم مُنْذُ وَلیتُکُم، ۱۱۵
مَعْرِفَةُ اللّه مَعرفةُ اهْلِ کُلِّ زَمانٍ اِمامَهُم الَّذی یَجِبُ عَلَیْهِم طاعَتُهُ، ۱۰۱
مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَد عَرَفَ رَبَّهُ، ۴۸
مَن قالَ فیه، فَهُوَ جاهِلٌ ومَن سَکَتَ عنهُ فَهُو غَافلٌ، و مَنْ ظَنَّ اَنَّهُ واصلٌ فلیسَ لهُ حاصلٌ...، ۱۷
منْ کُنتُ مَولاهُ فهَذا علیٌ مولاه، اللّهم وَالِ مَن وَالاهُ وَعَادِ مِنْ عَادهُ وَانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ واخْذُلْ منْ خَذَلهُ و أدِرِ الحقَّ مَعهُ حَیثُ دَار، ۱۲۱
المؤمِنُ لایُقَدَّر قَدره، ۱۰۱
النَّارُ تأکُلُ نَفْسَها إنْ لمْ تَجِدْ ما تأکُلُهُ، ۸۲
نَحنُ اسماء اللّه الحُسنی و صفاته العُلیا، ۱۰۲، ۱۲۴
نَحْنُ اُناس سَرمَدیّون، ۱۰۴
نَحنُ فی مکان من اللّه اذْکُنّا بِهِ فَنَحنُ هُو، ۱۰۲
نورٌ یَنتَقِلُ فی الاصْلاب، ۱۰۶
نیّةُ المؤمن خیرٌ مِن عَمَله، ۶۹
وَارْزُقْنی التَّحَفُّظَ مِن الخطأ وَالاحْتِراز مِن الزَّلل فِی حال الرضا وَالغضَب حَتّی أکونَ بما یَرِد عَلیّ منهُما وَما سَواهما فی الأَولِیاء وَالأَعْداء بِمَنزلة سواء، ۸۰

وَاکفِنی مایَشغَلُنی عن الاِهتِمامِ بِه وَاستَعمِلنی بِما تَسألُنی غَداً عَنهُ وَاستَفرِغْ اَیّامی فیما خَلَقتَنی لَهُ...، ۷۹
واولئک اَلاقلُّون عدداً الاعْظَمُونَ عِندَاللّه قَدراً، ۶۳
وَأقْصی الأدْنَینَ عَلی عُنودِهِم عَنکَ، و قَرّبَ الأقْصَیْنَ عَلی استَجابتِهِم لَکَ وَوالی فِیکَ الأبْعَدِین وعادی فیک الأقْربین، ۸۷
وبِنا یُعرفُ اللّهُ وبِنا یُطاعُ وَبِنا یُعْصیٰ، ۱۲۴
وَسَدّدْنی لأن أعارِضَ مَن غَشّنِی بِالنّصح وَأجْزِی مَنْ هَجَرَنی بِالبِرِّ وَأُثیبَ مَنْ حَرَمَنی بِالبذْلِ...، ۸۰
وَقَدْ جَعَلْتَنی مِنْ اَهْلِ مَعْرِفَتِکَ الْمُعْتَصِمِینَ بِحَبْلِ تَوْحِیدِکَ قَبْلَ مُرُورِ الدُّهُورِ وَمُضِیِّ الاَزْمنة وَخُلوِّ الأعْصارِ قَبْلَ خَلْقِ الذَّکَرِ وَالأُنثی وَتَناسُلِ القُرُونِ وَتَوارُثِ الاعْقابِ، ۱۳۳
و کلُّ خلیفةٍ منقادةٌ لَنا بِقُدرتهِ و صائرةٌ إلی طاعتِنا بِعِزّته، ۱۰۲
وَلأبنینَّ بِمصرَ منْبَراً ولأنَقُضَنّ بدمشق حَجَراً، ثُمّ لاغْزُوَنّ بَلَد الدیلم، وَلأبْلُغَنَّ ماوراءها مِنْ الأُمَمِ وَلأسْهِلَنَّ جبالها ولأقطَعَنَّ أشْجارَها ثُمّ لاغْزوَنَّ بَلادَ الهندِ وَالصّینِ والروم، ۱۳۴
ولَو خَلَت الأرضْ مِن امامٍ ساعةً لَمادَتْ بِاَهلها، ۷۸
وَ مَنْ ماتَ وَلَمْ یَعْرفْ اِمامِ زَمانِه فقدْ ماتَ مِیتة جاهلِیّة، ۱۲۰
یا اِلَهی لَوْ بَکَیْتُ إلَیکَ حَتّی تَسْقُطَ اَشْفارُ عَینی، وانْتَحَبْتُ [لَکَ] حتّی یَنْقَطِعَ صَوْتِی، وَقُمْتُ لَکَ حتّی تَیْبَسُ قَدَمای، ۷۹

۳. کسان، جایها، واژگان و...

آب، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۳۹، ۴۰، ۴۶، ۵۵، ۵۷، ۶۲، ۷۹، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۹

آبا، ۱۴، ۷۱

آبادانی، ۳۰، ۸۴

آتش، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۴۰، ۴۴، ۵۲، ۵۵، ۶۲، ۱۱۳، ۱۴۴، ۱۵۱

آثار روح، ۱۰

آخر، ۱۵، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۴، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۱

آخرت، ۴، ۲۳، ۵۱، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۹۱، ۹۲، ۱۰۰، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۸

آداب و عادات، ۵۷

آدم، ۳، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱

آدینه، ۱۱۸

آسمان، ۱۹، ۴۱، ۵۱، ۵۳، ۷۱، ۷۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۰، ۱۳۶

آسمان = احکام ظاهر، ۱۰۵

آفات و بلیات، ۱۳۹، ۱۴۱

آفتاب، ۱۲، ۳۱، ۴۸، ۵۳، ۶۴، ۹۲، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۰، ۱۵۱

آفتاب جسمانی، ۱۴۹، ۱۵۰

آفتاب روحانی، ۱۴۹

آفرینش، ۱۲، ۱۴، ۲۴، ۴۱، ۷۳، ۹۲، ۹۵، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۴۲

آفرینش امری شرعی، ۱۱۸

آفرینش خلقی، ۶۶، ۸۹، ۹۸، ۱۱۸

آفریننده، ۱۳۷

آلت (ج. آلات)، ۲۳، ۴۵، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۸۳

آهن، ۱۲، ۱۹، ۱۴۰

آیت (ج. آیـات)، ۹۶، ۱۰۵، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۶

آیین، ۵۹
آیین و سنت، ۱۲۲
ابد، ۳۲،
ابداع، ۳، ۸، ۹، ۱۱، ۱۵، ۳۸، ۴۳، ۹۳، ۱۳۹
ابدی، ۲۳، ۴۳، ۴۵
ابراهیم، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰
ابطال، ۸۴، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۴۰
ابلیس، ۳، ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۱۱۷
ابوبکر، ۱۳۲
ابولهب، ۱۱۷
اتحاد، ۳۹، ۵۸، ۷۴، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۵۰
اتحاد اهل قیامت، ۳۹
اتحاد حقیقی، ۱۴۸
اتصال، ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۵۸، ۷۴، ۸۱، ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۳۲
اتفاق، ۳۹، ۶۰، ۶۱، ۱۱۸، ۱۴۶
اتفاق اهل شرع، ۳۹
اثبات، ۲، ۵، ۸، ۲۶، ۳۰، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۶۴، ۹۴، ۹۵، ۱۴۰، ۱۴۱
اثر (ج. آثار)، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۷، ۲۸، ۳۲، ۳۷، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۶۳، ۶۹، ۸۱، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳
اجتماع، ۱۵، ۶۶، ۸۳، ۹۴
اجرام فلک، ۱۴۶
اجزا، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۹، ۴۹، ۵۷، ۶۶، ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷
اجماع، ۹۴، ۱۳۲
اجناس، ۳، ۱۵، ۳۴
احاطت، ۶، ۷، ۸، ۳۸، ۵۵، ۷۶
احتیاج، ۶، ۷، ۱۰، ۴۰، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۲۸
احدیت، ۶۱
احکام، ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۹۴، ۱۰۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳
احکام باطن روحانی، ۱۲۰
احکام ظاهر جسمانی، ۱۲۰
احکام و تکالیف، ۶۱
احوال، ۱۶، ۲۵، ۳۴، ۳۷، ۴۸، ۶۱، ۶۶، ۷۲، ۸۵، ۸۹، ۱۲۴، ۱۴۲، ۱۴۴
اخبار و اشعار، ۲۴
اختراع، ۱۱
اختلاف، ۱۶، ۲۵
اختلاف اهل دنیا، ۳۹
اختیار، ۹، ۲۲، ۳۲، ۳۷، ۴۰، ۴۵، ۵۰، ۵۹، ۶۱، ۸۸، ۹۱، ۱۲۸، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۶
اخصّ خاص، ۳۴، ۳۵، ۱۲۴
اخلاط، ۳۲، ۳۳، ۶۶، ۸۲
اخلاق، ۱، ۳، ۲۵، ۳۶، ۴۷، ۵۷، ۶۰، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۹۵، ۱۳۸، ۱۴۴
ادا و قبول، ۱۳، ۲۹
ادراک، ۱، ۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۳۶، ۴۵، ۴۷، ۷۰، ۱۰۰، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۹
ادوات، ۱۵، ۵۸
ادیان و ملل، ۱۳۴
ارادت، ۹، ۸۸، ۸۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۶، ۱۴۲

اراده باری، ۳۴
ارباب مراتب، ۴۷، ۱۳۸
ارتقا، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۹۳، ۱۲۸، ۱۳۱
ارض، ۵۱، ۷۸
ارکان، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۳۰، ۳۱، ۵۴، ۸۹، ۱۲۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶
ارهاف، ۱۱۵
ازل، ۳۱، ۱۱۱
ازلی، ۲۳
استاد، ۲۶، ۵۹، ۱۴۴
استجابت، ۸۷، ۱۰۸
استحالت، ۷۷، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲
استدلال، ۱۰
استعداد، ۱۵، ۱۹، ۲۷، ۲۹، ۴۹، ۶۰، ۷۶، ۸۹، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۷، ۱۳۸
استعلا، ۷۸، ۱۲۷، ۱۴۳
استعمال، ۳۶، ۳۷، ۷۱
استغراق، ۵۸، ۹۳
استقامت، ۵۸، ۷۷، ۸۲، ۹۰، ۱۲۳، ۱۲۹
استقرار، ۴۴، ۱۱۶
استکمال، ۲۹، ۵۹، ۷۲، ۱۱۵
استمداد، ۵۷، ۵۸، ۱۳۸، ۱۵۱
استیداع، ۱۱۶
اسحاق، ۱۱۷
اسرار، ۴۴، ۶۲، ۱۳۶، ۱۴۵
اسفل سافلین، ۴۴، ۴۹، ۶۹، ۷۵
اسماعیل، ۱۱۷، ۱۴۸
اسماعیلیان، ۱۴۸
اسماء مترادف، ۱۲۴
اسم (ج. اسماء)، ۱۳، ۱۶، ۴۰، ۹۲، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴
اشارت، ۴۸، ۴۹، ۷۷، ۷۸، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴
اشاره، ۱۰۵
اشتراک، ۳۳، ۳۵، ۶۷
اشتراکات مزاجی و حسی و وهمی و خیال، ۵۸
اشتیاقی، حرکت، ۱۴
اشراق (ج. اشراقات)، ۱۰، ۹۲، ۱۱۲
اشکال، ۱۵، ۱۹، ۳۰، ۹۵، ۹۹، ۱۴۹
اشیاء، ۲، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۷۲، ۸۹، ۱۴۲، ۱۴۵
اصابت العین، ۱۰، ۱۱
اصحاب، ۲۹، ۳۳، ۴۷، ۵۴، ۵۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۳۷
اصل، ۱۷، ۱۸، ۲۸، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۶۶، ۷۲، ۷۷، ۸۷، ۱۵۱
اصلاح، ۲، ۸۲
اصناف، ۱۶، ۳۱، ۱۱۳
اضافه، ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۸، ۳۹، ۴۰، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۶۰، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴

اضافی، ۹، ۱۱، ۴۶، ۵۱، ۶۸، ۷۳، ۷۵، ۹۰، ۹۳، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۸، ۱۵۲
اضرار، ۸۵
اطایب، ۱۴۱
اظهار دعوت قیامت، ۳
اعادت اشیاء، ۱۵
اعتبار، ۱۱، ۳۴، ۳۵، ۵۷، ۸۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۹
اعتدال، ۱۵، ۳۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴
اعتراض، ۵۵، ۷۷، ۸۸، ۹۱، ۱۱۱
اعـتقاد، ۲۶، ۳۸، ۴۴، ۵۰، ۵۱، ۷۸، ۹۰، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۳۳
اعلی علیین، ۴۴، ۶۹، ۱۱۱
اعمال جسم، ۱۰
اغلال و آصار، ۴۴
افزایش، ۱۲۵
افعال، ۲۲، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۷۵، ۱۱۱
افـلاک، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۵۴، ۵۸، ۸۹، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵
اقتراب، ۱۳۵
اقـرار، ۵، ۶، ۹، ۵۲، ۷۳، ۸۹، ۱۰۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۵، ۱۴۰
اقرار خاص امری، ۱۲۳
اقرار عام اضافی، ۱۲۳
اقسام، ۳، ۳۰، ۴۶، ۶۶، ۸۴، ۸۷
اقسام طبیعی، ۱۴
اقلیم (ج. اقالیم)، ۱۲۵، ۱۲۶
اکابر، ۴۷
اکتساب، ۷۴، ۷۵، ۱۱۲، ۱۴۵
اکثر اهل ملت، ۱۳۲
اکسیر، ۴۲
اکمال، ۲۹، ۵۹، ۷۲، ۸۴، ۱۱۵، ۱۱۹
الموت، ۱۳۴
الوان (م. لون)، ۱۴۹
اماره، نفس، ۸۴
امام، ۳۷، ۷۰، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۷، ۹۳، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۵۱، ۱۵۲
امامان، ۳، ۷۸، ۹۱، ۹۲، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸
امـامت، ۳، ۹۲، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۳
امام‌شناسی، ۷۶، ۱۵۱
امانت، ۸۴، ۹۵
امت، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۲، ۱۳۳
امتحان، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۴۴
امتناع، ۶، ۱۳، ۲۹، ۵۹، ۶۸، ۶۹، ۱۵۱
امر، ۲، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۸، ۳۱، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۹، ۵۹، ۶۷، ۶۹، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۲

امریات، ۱۲۱
امساک، ۳۲، ۶۱، ۸۳
امضا، ۳
اُم عَمرو، ۱۰۶
امکــان، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۵۰، ۵۳، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۸۹، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۳۲
اُمم، ۱۱۷، ۱۲۳
امور، ۲۹، ۴۰، ۴۷، ۶۲، ۶۹، ۸۲، ۹۱، ۹۵، ۹۷، ۱۰۰، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۵
امهات، ۱۴، ۷۱
انبعاث، ۸۱
انتکاس، ۹۰، ۱۲۷، ۱۲۹
انتها، ۱۵۲
انجم، ۱۶، ۳۱، ۳۴، ۵۸، ۱۴۱
انحطاط، ۸۰، ۱۲۷، ۱۳۱
انحلال، ۶۶
انسان، ۳، ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۶۱، ۷۷، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۹۴، ۱۱۳، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵
انسانی، ۲، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۱، ۳۳، ۴۷، ۵۷، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۹۴، ۹۵، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۴، ۱۴۶
انـعقاد، ۳، ۵، ۲۴، ۳۴، ۵۰، ۵۴، ۶۳، ۸۹، ۱۴۵، ۱۴۶
انفصال (انفصالی)، ۱۰۸
انفعال، ۲۱، ۲۷
انگبین، ۴۴، ۱۲۹
انگشتری، ۱۴۰
اول، ۲، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲
اول الفکر آخر العمل، ۱۲۱
اولواالعزم، ۳، ۱۱۶
اهرمن، ۳۸، ۴۳
اهل، ۲، ۳، ۲۶، ۳۹، ۴۵، ۴۷، ۵۱، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۸۳، ۸۵، ۹۱، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲
اهل البیت، ۱۰۳
اهل ترتّب، ۳۹، ۶۹، ۷۵، ۱۲۷
اهل تضادّ، ۳۹، ۷۵
اهل حق، ۳، ۱۸، ۶۳، ۶۴، ۸۳، ۹۷، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۰

اهل شمال، ۱۲۷
اهل یمین، ۱۱۱، ۱۲۷
ایجاد، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲
ایزد، ۲
ایمان، ۴۴، ۷۶، ۷۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۰۹
بـــاب (ج. ابـواب، از اصـطلاحات دعـوت اســـماعیلی)، ۶۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۹
باب (درب)، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۲
باران، ۲۱
باصره جسمانی، ۱۴۹
باصره عقلانی، ۱۴۹
باطل، ۳، ۱۳، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۵۶، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۱۱۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۰
بُت، ۳، ۱۳۷، ۱۴۰
بحث، ۳۴، ۳۷، ۶۱، ۶۶، ۱۲۴
بحر، ۲۵، ۳۰
بخار (ج. بخور)، ۳۳، ۶۶، ۸۳، ۸۴
بدرالدین، حسین، ۱
بدن، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۵، ۶۹، ۷۰، ۹۰، ۱۳۶، ۱۴۳
بدی، ۴۱، ۴۲، ۷۹، ۸۶
بدیهی، ۳۶، ۱۲۹
برزخ (ج. برازخ)، ۴۹، ۵۰
بروج، ۱۴، ۳۰، ۵۳
بَرید، ۳۳
بزرگان دین، ۲
بساطت، ۹، ۲۰
بشارت، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵
بصر، ۳۲، ۴۵، ۶۷، ۷۰، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۱
بـــصیرت، ۴۰، ۵۲، ۷۲، ۸۹، ۹۰، ۱۱۱، ۱۲۶
بطن، ۳۳، ۱۱۷
بغداد، ۱۲۸
بقا، ۵۷، ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۳۷، ۱۳۹
بقاء وصایت، ۱۱۷
بلور، ۱۴۰
بلوغ، ۲۶، ۳۰، ۴۸، ۵۷، ۷۲
بندگان دعوت، ۱، ۱۶، ۶۶، ۸۷، ۱۰۰، ۱۴۶
بنده (ج. بندگان)، ۱۰، ۷۹، ۸۶
بنیاد، ۸۹، ۹۲
بُنیت، ۱۵، ۳۱، ۳۲، ۴۷، ۸۲
بوالعجبیها، ۱۴۷
بهشت، ۳، ۷، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۶۸، ۱۲۹
به قاعده، ۸۱، ۱۴۷، ۱۴۸
بی اختیاری، ۹
بیجاده، ۱۴۰
بی راه کردن، ۱۴۸
بیضه، ۳۵، ۴۷
بینش، ۱۰، ۱۸، ۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰
پارسی، ۱۲۴
پرده، ۸۷، ۹۶، ۱۳۶
پری، ۳، ۶۴، ۶۵
پری‌دار، ۹۹

پسر (ج. پسران)، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۷
پوشیده، ۷، ۲۳، ۳۵، ۸۰، ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۴۲، ۱۵۲
پیغمبر = پیمبر، ۳، ۴۴، ۶۸، ۱۰۹
پیوستگی، ۷۶، ۱۵۰
پیوستگی به محق، ۱۳۵
تأئید، ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۳۶، ۳۸، ۵۰، ۵۵، ۶۵، ۷۷، ۹۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۵، ۱۴۵
تأثیر (ج. تأثیرات)، ۱۹، ۲۱، ۳۱، ۳۴، ۴۲، ۵۷، ۵۸، ۹۰، ۹۹، ۱۴۲، ۱۴۵
تأویل (ج. تأویلات)، ۴۵، ۵۲، ۵۶، ۹۳، ۹۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۸
تبرّا، ۶۹، ۱۰۸
تبعه و مظلمه، ۱۲۶
تجربت، ۲۹
تجلی، ۱۷، ۷۲، ۱۲۵
تحت الثری، ۱۹، ۲۰، ۳۰، ۸۸
تخیّل، ۹۷
تدبیر، ۱۸، ۲۳، ۳۱، ۳۲، ۴۷، ۱۳۶
تذّکر، ۸۴
تربیت، ۲۹، ۵۸، ۶۶، ۷۷، ۱۱۳
تَرتّب، ۷، ۲۶، ۳۹، ۴۱، ۶۵، ۶۹، ۷۵، ۸۹، ۹۰، ۹۲، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۴۵
ترتّب و تفاضل، ۲۶
ترسایی، ۵۸
ترّقی، ۳، ۳۷، ۴۹، ۶۵، ۶۶، ۸۸
تُرک، ۱۲۳
ترکیب (ج. تراکیب)، ۳۱، ۹۸، ۱۴۵
ترکیب جسد انسانی، ۲، ۲۸، ۵۷
تساوی عقول، ۲۶
تسبیح، ۵۱، ۱۳۷
تَسّتُر و تقیه، ۱۰۷
تسلیم، ۱، ۲، ۳، ۶۸، ۶۹، ۷۷، ۷۸، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۴۶
تسلیم اختیاری، ۹۱، ۱۲۷
تسلیم تصنعی تکلیفی، ۹۱
تسلیم طبیعی، ۹۱، ۱۲۷
تشبیه، ۳۷
تصرّف (ج. تصرفات)، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۵۰، ۶۴، ۷۶، ۸۸، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۷
تصنعی، ۹۱، ۱۲۷
تصوّر (ج. تصورات)، ۲، ۳، ۵، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۱، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۶، ۸۷، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۷
تضادّ، ۷، ۱۵، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۶۵، ۷۵، ۸۹، ۹۰، ۹۲
تضاد و ترتب نفوس، ۴۱
تضاد و ترتب و وحدت، ۶۵
تظاهر (تظاهری)، ۱۱۰

تعطیل، ۸۳، ۱۲۲
تعلق، ۳، ۲۳، ۴۵، ۵۷، ۶۵، ۹۶، ۹۸، ۱۱۷، ۱۴۲
تعلیم، ۲۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۷، ۵۵، ۷۴، ۷۷، ۸۸، ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۴۵
تعلیم معلم دعوت، ۸۸
تعلیمی، ۳، ۳۶، ۳۷، ۵۳، ۵۵، ۱۲۸، ۱۲۹
تَعیُّن، ۲۳، ۷۰، ۱۳۰
تعیین، ۶۳، ۹۳، ۹۹، ۱۰۷، ۱۱۷
تغییر، ۲۳، ۱۰۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲
تفضیل، ۹۵
تقابل، ۱۳، ۴۱
تقدّم، ۶۲، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۴۴
تقدیر الهی، ۳۴، ۱۴۱
تقدیر اول، ۴۰
تقرّب، ۴۷، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
تقلید، ۸۹
تقیه، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۶
تکافی، ۱۳۱
تکلیف، ۲۶، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۵۵، ۱۱۴
تله‌ای، ۱۴۸
تمانع و تعاون، ۹۴
تمییز، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۲، ۲۴، ۳۵، ۴۷، ۷۱
تنبیه، ۷۸
تنزیل، ۵۲، ۹۶، ۹۷، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۸
تنزیه، ۹۵، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۲۴
تواریخ، ۱۳۳
تواضع، ۸۴، ۱۲۷
توانگری، ۳۴، ۴۰، ۴۱
توبه، ۵۲، ۵۶، ۱۱۶، ۱۲۷، ۱۳۴
توحید، ۳۷، ۱۰۳، ۱۳۳
توسط، ۸، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۹، ۷۴، ۹۳، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۹
توکل، ۸۴، ۹۰، ۱۴۳
تولّا، ۶۹، ۱۰۸
تهذیب، ۶۱، ۱۳۸
تهذیب اخلاق، ۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۱۴۴
ثواب، ۲، ۷، ۲۳، ۳۴، ۴۳، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۷۵، ۸۰
جاذبه، قوت، ۳۰
جان، ۲۸، ۷۶، ۱۱۹، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۹
جبال، ۱۳۴، ۱۵۵
جزا، ۴۲، ۴۳، ۸۰، ۱۳۱، ۱۵۱
جسد (ج. اجساد)، ۲، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۵، ۴۸، ۵۷، ۷۴، ۷۶، ۸۲، ۹۸، ۱۴۱، ۱۴۵
جسمانی، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۳۳، ۳۹، ۴۴، ۴۸، ۶۲، ۶۵، ۷۰، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
جسمانیت فعل، ۱۱۷
جسم کل، ۲، ۲۰، ۲۱، ۳۹

جلالت، ۶۷، ۱۲۰
جـــــماعت، ۶۹، ۷۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۵۲
جنس، ۲۵، ۵۶، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۴۸
جنگِ جمل، ۱۳۴
جنّ و انس، ۳۰
جُود الهی، ۲۹
جوهر (ج. جواهر)، ۲۵، ۳۰، ۳۴، ۴۶
جهاد، ۴۱، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۹
جهد و توکل، ۹۰
جهل، ۴۱، ۷۱، ۸۸
جهل اول، ۴۱
جهل و جنون، ۸۴
جهودی، ۵۸
چراغ، ۹
چشم جسمانی، ۱۵۰، ۱۵۱
چشم، نیز بنگرید بـه: عـین، ۲۴، ۳۲، ۳۳، ۴۵، ۴۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۷۹، ۸۰، ۹۶، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
چهار، ۸، ۱۴، ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۵۷، ۶۶، ۶۸، ۸۳، ۱۰۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰
چهل سال، ۱۳۶
چیزهای ها بر ازای تن، ۱۴۹
چین، ۱۳۴
حارث مُره، ۵۵
حاسّه، ۲۸
حافظه، ۲، ۳۲، ۳۳
حاکم، ۵۱، ۶۲، ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۴۸
حامل امانت، ۹۵
حبس نفس، ۱۲۷
حبل توحید، ۱۳۳
حجّ، ۵۴، ۸۲، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۵
حـجاب، ۴۵، ۴۸، ۶۳، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۰، ۱۵۱
حجابهای دنیایی، ۱۵۰
حجاب هوای خود، ۱۵۰
حُجّت، ۳، ۲۶، ۳۰، ۴۲، ۴۳، ۶۹، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۴
حُجّتِ اعظم، ۹۵، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۵
حجت قائم، ۱۳۴
حجج اعظم، ۱۵۲
حـدّ (ج. حـدود)، ۱۰، ۲۰، ۲۲، ۲۹، ۳۰، ۴۸، ۵۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۱۰۵، ۱۱۴
حدوث، ۵۳
حدود قدسی، ۴۶، ۴۷، ۴۸
حذاقت، ۴۷، ۸۲
حـرکت، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۰، ۵۷، ۶۲، ۶۵، ۷۱، ۷۵، ۸۸، ۹۰، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۹
حرکت اشتیاقی، ۱۴
حروف، ۱۱۴
حزب، ۱۱۲
حس، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۴۷، ۵۸، ۶۳، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۹۸، ۱۰۱، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۰

حُسن، ۲۲، ۵۲، ۹۹، ۱۲۳
حسن محمود، هفت باب، ۱۴۶
حَسَنه، ۹۳، ۱۳۱
حسّیات، ۶۲
حشر، ۳، ۶۶، ۶۹، ۷۴، ۷۵، ۷۶
حضرت، ۱۰۰، ۱۳۵
حضرت صمدیت، ۴۲، ۵۱، ۶۱، ۸۳، ۱۳۸
حفظ، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۵۸
حقّ، ۳، ۱۴، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۵۶، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۷۰، ۷۲، ۷۷، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۴۹
حقایق، ۴۴، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۷۱، ۷۲، ۸۲، ۹۶، ۹۷، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۵
حق و باطل، ۱۳، ۴۳، ۴۸، ۵۹، ۶۲، ۷۱، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۰
حقیقت، ۸، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۸، ۲۸، ۳۵، ۴۰، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۶۳، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲
حقیقة الحقایق، ۷۵، ۱۰۳، ۱۱۰
حکمت، ۱۰، ۱۴، ۲۴، ۳۱، ۵۵، ۵۷، ۸۳، ۱۱۷، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴
حکم (ج. احکام)، ۶، ۸، ۹، ۱۴، ۲۸، ۳۴، ۳۵، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۲، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸
حکم لفظ، ۸
حکم مبدأ، ۱۲۲
حکم معاد، ۱۲۲
حکیم (ج. حکما)، ۱۰
حلول مرض، ۸۲
حمیتی، ۸۴
حنیف، ۱۰۵
حوا، ۵۱، ۵۲، ۵۶
حواس، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۴۵، ۴۸، ۵۸، ۶۳، ۷۱، ۷۵، ۷۶، ۸۳، ۸۸، ۹۶، ۱۲۶، ۱۳۰
حور عین، ۱۲۹
حُور و قصور، ۴۴
حُول و قوت، ۸۲، ۱۲۳
حیات، ۶، ۴۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹
حیات و وجود، ۶
حیّز، ۱۱، ۶۴، ۹۸، ۱۱۴، ۱۲۶

حیوان، ۳، ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۱، ۳۳، ۳۴، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۶۳، ۸۸، ۸۹، ۱۰۷، ۱۱۴، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶
خاتم، ۱۱۹
خاتم ادوار شرایع، ۱۱۸
خاتم الانبیاء، ۱۱۸، ۱۲۰
خادم، ۶۵
خاص، ۶، ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۲۵، ۳۰، ۳۵، ۴۰، ۴۵، ۵۹، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۸۲، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۱۱۶، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۴۴
خاصیت، ۳۵، ۴۷، ۱۴۲
خالق، ۹، ۱۰، ۳۴، ۳۷، ۵۳، ۱۳۷، ۱۳۸
خاموش، ۱۱۵، ۱۱۶
خاموشی، ۳، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۳
خدا، ۲، ۵، ۶، ۴۳، ۴۶، ۶۸، ۸۱، ۸۲، ۹۲، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۵۲
خدا را به مرد خدا شناختن، ۱۵۲
خداشناسی، ۷۶، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۵۱
خداوند، ۱۶، ۷۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۱
خداوندان، ۱۴
خداوند محمد، ۱۴۷
خدایی، ۷، ۶۸، ۹۳، ۹۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۴۸
خرد، ۷۸، ۸۵، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۴۲
خِرَق عادات، ۹۷
خریطه، ۳۳
خزانه، ۲۴، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۱۰۹، ۱۲۵
خِساس، ۱۴۱
خصوص، ۶۷، ۱۳۲
خلاف، ۲۶، ۵۹، ۶۲، ۷۷، ۹۴، ۹۷
خلافت، ۱۳۳
خلفا، ۱۱۷
خُلق، ۸۵، ۱۱۱، ۱۴۲
خلقت، ۱۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۴۷، ۶۳، ۷۲، ۹۹، ۱۲۳، ۱۴۲
خَلق (ج. خلایق)، ۲، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۳، ۱۷، ۲۸، ۳۷، ۴۲، ۴۹، ۶۰، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۹۲، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۲
خُلق‌های نامحمود، ۸۳
خلقی، ۶، ۷، ۴۹، ۵۹، ۶۵، ۶۶، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۸۳، ۸۹، ۹۸، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۰
خلقیات، ۱۲۱
خلیطه، ۳۳
خلیفه، ۵۱
خواب، ۷۰، ۷۸، ۸۶، ۹۶، ۱۴۲
خواجه کائنات ← طوسی، نصیرالدین
خواجه محمد باسعید، ۱۴۷
خواص، ۳۴، ۴۴، ۶۰، ۹۳، ۱۳۲، ۱۳۳
خوض و شروعی، ۹۰
خون، ۲۹، ۳۷، ۵۱، ۵۷، ۸۲، ۸۳، ۱۴۲

خویشتن‌شناسی، ۶۸، ۱۲۳
خیال، ۲۳، ۲۸، ۳۳، ۳۶، ۴۵، ۵۳، ۵۸، ۷۰، ۷۲، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰، ۱۳۷
خیالات، ۵۹، ۷۲، ۹۱، ۱۲۲
خیالی، ۲۳، ۴۰، ۷۴، ۷۶، ۹۳
خیّر، ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۴۴، ۵۹، ۷۱
خِـیر، ۳، ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۹، ۶۸، ۶۹، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۱۴۹، ۱۵۱
خیرات، ۴۸، ۶۹، ۸۵، ۹۰، ۱۴۶
خیر و شر، ۳، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۸، ۷۱، ۷۷، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۹
دائم السکون، ۱۸
داعی، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۲
داعی الدعات ← طوسی، نصیرالدین
داعیان، ۱۴، ۱۰۷
دافعه، ۳۰
دانش، ۱۰، ۱۸، ۴۰، ۱۴۲
داوُ (خدا)، ۱۲۳
درجه (ج. درجات)، ۱۱، ۲۸، ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۶۸، ۶۹، ۷۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۹، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۵۲
درکه (ج. درکات)، ۲۹، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۸۸، ۹۰
درویش، ۱۲۸
دست، ۲۴، ۴۰، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۶۸، ۷۶، ۷۹، ۸۴، ۸۸، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۵۱
دست قدرت، ۱۱۳
دعا، ۷۲، ۱۰۸
دعوت، ۱، ۳، ۱۶، ۴۲، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۷۶، ۸۱، ۸۶، ۸۷، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۶، ۱۴۸
دعوت [امام]، ۴۲، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۳۴
دعوت حجت، ۱۳۴
دعوت هادیه مهدیه، ۶۶، ۸۸، ۱۰۰، ۱۳۵، ۱۴۶
دفع، ۵۵، ۶۲، ۸۶
دمشق، ۱۳۴
دوام، ۳۳، ۱۰۲
دور (ج. ادوار)، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۹۳، ۹۵، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۳۶
دور کمال، ۹۳
دوزخ، ۳، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۱۲۶
دو قدیم، ۵، ۷
دو مبداء، ۳۸، ۴۳
دو وجهی، ۱۷، ۶۱، ۱۲۲
دیلم، ۱۳۴، ۱۵۵
دیلمان، ۱۳۴
دیـــن، ۲، ۶، ۷۷، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۴۸، ۱۵۰
دین و امامت، ۱۱۷
دیـو، ۳، ۴۴، ۴۹، ۵۰، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۷۵، ۱۴۳

دیوی، ۵۰، ۵۲
ذات، ۷، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۵، ۳۷، ۳۹، ۴۰، ۶۵، ۷۱، ۸۶، ۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۴۶
ذاکره، ۳۳، ۳۴
ذرّیه، ۱۳۴
ذنب، ۱۱۱
ذوالقرنین، ۱۱۶
ذهن، ۱۳
راست مطلق، ۲۶
راسخان، ۱۳۲
رافع السموات، ۱۰۲
راه، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۵۵، ۶۰، ۷۶، ۸۳، ۹۲، ۱۰۱، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۸
رأی، ۲۵، ۴۰، ۴۷، ۶۱، ۸۸
رأی جهان‌آرا، ۱۴۷
ربانی، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۴۷، ۵۵، ۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۱
رجعشان، ۱۰۸
رحمت، ۵۲، ۵۶، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۳۶، ۱۵۱
رسم و آیین، ۵۹
رِشاد، ۸۴
رفع تعیین اوقات، ۹۳
روثِ جانور، ۱۴۱
روحانیت، ۳، ۲۰، ۲۴، ۴۹، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۹۶، ۹۷، ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶
روحانیت قول، ۱۱۷
روح (ج. ارواح)، ۱۰، ۲۸، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۴۸، ۷۶، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۴۱، ۱۴۹
روز، ۲۵، ۴۰، ۴۱، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۷۰، ۸۳، ۸۷، ۸۸، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶
روزگار ستر، ۱۵۲
روزگار ستر و تقیه، ۱۰۰
روضهٔ تسلیم، ۱، ۲، ۱۴۶
ریا و فسق، ۸۵
زاهدان اسلام، ۸۳
زبان علم، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳
زُحل، ۱۲، ۱۵، ۳۱، ۳۲، ۱۴۰، ۱۴۲
زر، ۳۷، ۴۲، ۷۱، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۴
زلزله، ۱۳۷
زمان قیامت، ۹۳، ۱۳۷
زمین، ۱۹، ۳۹، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۷۱، ۷۹، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۵۱
زمین = احکام باطن روحانی، ۱۲۰
زندگانی، ۳۴، ۸۸، ۸۹، ۱۰۶
زنگبار، ۴۷
زنگی، ۴۷
زهد و عصمت، ۱۱۰، ۱۱۱

زهره، ۱۲، ۳۲، ۱۴۰، ۱۴۲
سائق، نک: سابق، ۴۰
سابقان، ۱۱۱
سابق (نام فرشته)، ۱۰، ۱۱، ۲۰، ۴۰
ساختگی، ۱۹
سام، ۱۱۶
سایه زمین، ۱۵۰
سبب (ج. اسباب)، ۳، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۹۲، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۸
سبیل نجات، ۲۹
سپاس، ۱۲۴
ستر، ۵۴، ۵۵، ۹۳
سجده، ۵۱، ۵۲، ۱۰۷، ۱۳۷، ۱۴۳
سحر و طلسم، ۹۸
سخن (ج. سخنها و سخنان)، ۳، ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۲۶، ۳۴، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۶۰، ۶۲، ۶۷، ۸۳، ۸۶، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۴۰، ۱۵۱
سِرّ، ۳۵، ۱۱۱، ۱۱۷، ۱۴۲
سُرب، ۱۴۰
سطوت و حکمت قائمی، ۱۱۳، ۱۳۶
سعادت، ۲۳، ۴۳
سعادت کلی، ۶۰
سعد، ۳۴، ۵۷، ۱۴۲
سکون النفس، ۱۴۹
سلسلهٔ وجود، ۱۵، ۸۹، ۱۴۶
سلطان الدعات (طوسی، نصیرالدین)، ۱۴۶
سلمان، ۱۰۳، ۱۳۳، ۱۵۱
سماوی، ۵۷، ۹۹، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲
سمع، ۲۴، ۳۲، ۴۵، ۶۷، ۹۸، ۱۰۲
سنت و آیین، ۵۳
سنگسار، ۱۴۸
سنن و آدابی، ۵۹
سه‌پاس، ۱۲۵
سهو و خطایی، ۲
سیاست شکلی، ۱۱۳
سیدالدعات (حسن محمود کاتب)، ۱۴۶
سیّدنا: (حسن صباح)، ۱۳۵، ۱۳۶
شاگرد، ۲۶، ۵۹
شب، ۲۷، ۴۰، ۴۱، ۵۵، ۶۳، ۸۹، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۴۰
شجره، ۵۱، ۵۶
شخص (ج. اشخاص)، ۱۹، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۴۹، ۵۱، ۹۶، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۵۲
شخص معرفت و محبت، ۱۰۲
شـرّ، ۳، ۲۸، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۸، ۴۹، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۸۵، ۱۳۱، ۱۵۰
شرایط، ۱۰۱، ۱۳۹، ۱۴۱

شـرف، ۲۴، ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۵۵، ۶۳، ۸۹، ۱۴۰
شرف نفس، ۲۵، ۴۴، ۱۱۳
شرک، ۵۳، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۹
شـریعت (ج. شـرایـع)، ۴۴، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۴۹
شش روز آفرینش، ۵۱
شعاع، ۸۱
شعور، ۲۲
شفاعت، ۷۰، ۱۳۸، ۱۳۹
شقاوت، ۲۳
شکر، ۸۰، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۲، ۱۴۴
شکل (ج. اشکال)، ۱۰، ۲۴، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۴۲، ۴۴، ۵۴، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۶۸، ۷۲، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵
شکـلی، ۵۹، ۶۳، ۸۵، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۵۱
شمعون صفا، ۱۱۷
شـناخت، ۴۸، ۷۲، ۷۸، ۹۹، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۲۴
شناختن، ۱۰۳، ۱۲۹
شنبه، ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۱۹
شوائب بهیمی، ۶۲، ۷۷
شوائب طبیعی، ۵۸
شهادت، ۷۴، ۱۲۲، ۱۲۳
شهید (نام فرشته)، ۴۰
شیث، ۱۱۷
شیطان (ج. شیاطین)، ۸۵
صاحب امر، ۹۰
صاحب شریعت، ۹۷
صانع، ۲، ۵، ۳۷
صحیفه کامله، ۸۱
صدور، ۲، ۸، ۵۰، ۱۶، ۱۷، ۳۷
صراط، ۵۰، ۵۱
صراط مردی باشد، ۵۰
صفای نور محبت، ۱۵۰
صـفت، ۳، ۷، ۹، ۳۶، ۵۳، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵
صفت اعظم، ۱۰۳، ۱۱۴
صفت اعظم خدا = امام، ۱۰۲
صفت خدا، ۱۲۴
صلاح، ۵۹، ۶۵، ۷۷، ۸۴، ۹۳، ۹۴، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۴۵
صـمدیت، ۴۲، ۴۴، ۵۱، ۶۱، ۸۳، ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۴
صناعت، ۱۹، ۱۴۰
صُوَر، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۲۴، ۳۳، ۷۵، ۸۹، ۹۸، ۱۱۴، ۱۲۲، ۱۳۰
صورت، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۳۶، ۴۲، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۸۱، ۹۳، ۹۵، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۳

صور، نفخه، ۷۶، ۱۳۵، ۱۳۷
صیانت، ۸۵
صین (چین)، ۱۳۴
ضدّ (ج. اضداد)، ۳، ۴۳، ۱۰۰، ۱۱۸
ضعف، ۵۶، ۶۲، ۶۴، ۹۷
ضعیفان، ۶۹، ۱۰۱
ضعیف‌ترین بندگان ← طوسی، نصیرالدین
ضوء، ۹
طاعت، ۴۴، ۴۸، ۵۵، ۶۲، ۸۰، ۹۳، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۵۳
طاعت برقیاس معرفت، ۱۵۲
طاعت کلی و جزوی و اضافی و مجازی، ۱۵۲
طالبان حق، ۸۱
طالع، ۹۹، ۱۴۰، ۱۴۲
طبعی، ۲۲، ۶۳
طبقه، ۶۳، ۱۵۳
طبقه اهل باطل، ۶۳
طبقه اهل حق، ۶۳
طبیب، ۳۱، ۶۱، ۶۲، ۸۲، ۸۳، ۹۷
طبیعی، ۱۴، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۵۰، ۵۸، ۶۲، ۷۷، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۲۷
طرفة العین، ۱۳۸
طریق، ۳۶، ۴۹، ۵۹، ۶۵، ۸۷
طریقت، ۵۴
طلب، ۲۳
طلسم، ۳۵، ۶۵، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۹۸، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۵
طلوع آفتاب، ۱۵۳
طوایف، ۱۲۴
طوسی، نصیرالدین، ۱، ۱۱۱، ۱۴۶
طهارت، ۱۲۲
ظاهر، ۲۶، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۴۴، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۶، ۷۱، ۸۰، ۸۱، ۸۸، ۹۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۳
ظاهر احکام شریعت، ۱۳۳
ظاهر تنزیل، ۱۳۱، ۱۳۲
ظلام، ۳۸، ۴۳
ظل حواس، ۴۵، ۶۳، ۱۲۷، ۱۳۰
ظلمت، ۲۵، ۴۵، ۶۰، ۷۲، ۸۵، ۸۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۹
ظن، ۱۳۷
ظهور، ۲۴، ۲۸، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۴۹، ۱۵۳
ظهور دعوت قائم، ۳، ۱۱۶
ظهور معنوی، ۱۰۹، ۱۳۷
عادات، ۲۵، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۹۷
عالم، ۵، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۸،

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹

عالم آخرت، ۲۳، ۷۰، ۷۲، ۸۱، ۱۲۶، ۱۴۳، ۱۴۸

عالم اضافی، ۱۴۸

عالم اضافی شرعی خلقی، ۱۴۸

عالم افلاک، ۱۲

عالِم السِّر و الخفیات، ۱۴۴

عالمان، ۴۷، ۱۱۲

عالمان ربانی، ۲۹، ۴۷

عالم جسمانی = شرّ محض، ۳۹

عالم حقیقت، ۱۴۸

عالم حقیقی خدایی، ۱۴۹

عالم خدائی = قیامت، ۱۴۹

عالم خلقی، ۷، ۱۴۹

عالم روحانی، ۲۳، ۴۸، ۱۰۴، ۱۵۰

عالم صغیر، ۳۰، ۱۱۴

عالم طبایع، ۳۱

عالم عقلانی = خیر محض، ۳۹

عالم کبیر، ۱۹، ۳۰، ۱۱۴

عالم نفسانی = خیر و شر، ۳۹

عالم وحدت، ۷۶، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۵۳

عالمیان، ۹۳، ۹۵، ۱۰۰، ۱۱۶، ۱۳۶

عام، ۶، ۳۴، ۳۵، ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۷۴، ۹۳، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۲۹

عبادت، ۴۸، ۸۰، ۹۳، ۱۰۲، ۱۰۶

عبارت تنزیل، ۴۵

عبداللّه عباس، ۱۳۴

عثمان، ۱۳۳

عجایب، ۱۵، ۳۰، ۴۷، ۱۱۳، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶

عجم، ۱۲۴

عدل، ۶۰، ۱۰۷

عدم، ۶، ۱۳، ۴۰، ۴۳، ۶۳، ۶۸، ۷۱، ۹۲، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۳

عراق، ۱۲۹

عرب، ۱۱۵، ۱۲۴

عرش، ۱۱، ۱۵

عَرَض، ۱۶، ۱۷، ۳۹

عُرفه، ۱۳۵

عروق و عظام، ۳۰

عطارد، ۱۲، ۳۲، ۱۴۰

عظام، ۳۰، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۲

عقاید، ۱۳۲

عَقد، ۱۵، ۱۹، ۸۴، ۸۵، ۱۴۲

عقلانی، ۱۱، ۱۵، ۱۸، ۳۹، ۶۵، ۷۶، ۸۱، ۹۰، ۹۱، ۱۰۷، ۱۲۹، ۱۵۰

عقلانیات، ۳، ۶۵

عقلانی و روحانی و جسمانی، ۱۸

عقل اول، ۳۰، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۷۳، ۷۴، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۱۲، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۳

عقل به فعل، ۲۷

عـقل (ج. عـقول)، ۲، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۶، ۴۸، ۵۸، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۴، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۶

عقل حسی، ۶۴

عقل شرعی نبوی، ۶۵، ۶۶، ۶۸

عقل غریزی، ۲۶، ۴۸

عقل فعّال، ۲، ۱۲، ۱۸

عقل قیامتی آخرتی، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۱۴۳

عقل کل، ۲، ۱۸

عقل مستفاد، ۲۶، ۲۷

عقل مستقیم، ۴۶، ۶۵

عقل معیشتی دنیایی، ۶۵، ۶۶

عقل ملکی، ۲۶، ۲۷

عقل منکوس، ۴۶، ۶۵

عقل و نفس، ۱۱

عقل هیولانی، ۲۶، ۲۷

عقلی، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۳۱، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۸۲، ۹۷، ۱۰۰، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۶

عقلیات، ۳۶، ۵۸، ۶۲، ۹۳

عقوبت، ۴۲، ۱۰۷، ۱۲۶

عـــقول، ۱۰، ۱۲، ۱۸، ۲۶، ۴۱، ۴۴، ۹۵، ۹۶، ۱۰۸، ۱۲۹، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۶

علاقه، ۱۶

علت، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۷۸، ۱۰۳، ۱۴۵

علت اولی، ۱۰

علم، ۹، ۲۴، ۲۵

عُلما، ۵۳، ۶۳

علم تأییدی، ۳۸، ۵۵، ۱۲۹

علم تعلیمی، ۳۷، ۱۲۹

علم ضروری، ۳۶، ۱۲۸

علم نظری، ۳۷، ۵۵، ۱۲۹

عِلمیات، ۹۳، ۱۲۱

علی ابن ابیطالب، ۱۳۴

عمارت، ۳۰، ۳۱، ۴۷، ۱۴۱، ۱۴۲

عُمَر (خلیفهٔ دوم)، ۱۳۲، ۱۳۳

عُمر، ۷۹، ۱۰۰، ۱۱۶

عمل (ج. اعـمال)، ۱۹، ۲۵، ۴۵، ۴۹، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۰، ۱۴۴

عملیات، ۳۶، ۵۸، ۹۳، ۱۲۱

عموم مشابهت، ۶۷، ۱۳۲

عناصر، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۵۷، ۱۳۹

عنصر (ج. عناصر)، ۲۵، ۳۰

عِنّین، ۱۴۴

عوام، ۳۴، ۴۴، ۶۰، ۹۳، ۹۷، ۱۰۰، ۱۳۳

عیسی، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱

عین / اعیان (چشم)، ۱۱، ۶۷، ۱۰۶، ۱۳۷، ۱۳۹

غاذیه، ۳۱

غایت غایات، ۶۵

غایت و نهایت، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶

غذا، ۲۳، ۸۳، ۹۷، ۱۳۱، ۱۵۰
غـرض، ۲، ۱۵، ۲۸، ۶۱، ۶۲، ۹۹، ۱۲۰، ۱۴۵
غریزه، ۲۹
غضب، ۶۱، ۶۸، ۷۶، ۸۳، ۸۴
غُلات حشوی، ۱۵۲
غُلات محقِق، ۱۵۲
فائض، ۵۷
فاتح دور قیامت، ۱۱۸
فاعل، ۲۸، ۴۸، ۴۹
فانی، ۲۲، ۵۸، ۷۱، ۱۲۲، ۱۴۳
فایده تعیین نص، ۱۱۷
فـایده (ج. فـوایـد)، ۲، ۶۹، ۸۹، ۹۰، ۹۷، ۱۱۷، ۱۴۶، ۱۴۸
فتنه، ۶۱، ۶۲، ۷۹، ۱۴۳
فتنه‌های عظیم، ۱۳۳
فرزند، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۸، ۱۴۹
فرشتگی، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۷۸
فرشته (ج. فرشتگان)، ۳، ۲۰، ۴۰، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۶۴، ۶۵، ۷۵، ۸۱
فرض عین، ۴۴
فرعون، ۱۱۷
فـرمان، ۳۴، ۵۵، ۶۲، ۷۷، ۷۸، ۸۵، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۳۵، ۱۳۸
فرمانده، ۱۱۳
فرنگ، ۱۲۳
فصل (ج. فصول)، ۳۴، ۹۸
فصل ذاتی، ۳، ۱۵، ۳۴، ۳۵
فصول مقدسه، ۱۵۲
فضایل و کمالات، ۷۴
فطرت، ۱۶، ۴۲، ۵۸، ۷۲، ۹۱، ۱۱۰، ۱۲۲
فـعل (ج. افـعال)، ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۸، ۵۰، ۵۳، ۵۴، ۷۰، ۷۳، ۷۶، ۸۵، ۸۹، ۹۵، ۹۸، ۱۰۲، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۷
فقر و فاقه، ۱۴۳
فکر، ۲۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۷، ۵۸، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۵، ۹۰، ۱۰۰، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۴۱
فکرت، ۴۰
فلک، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۱۳۹
فلک الافلاک، ۱۱، ۱۲، ۲۱
فلک المحیط، ۱۰، ۲۱، ۱۳۷
فیض، ۹، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۵، ۵۰، ۶۶، ۸۹، ۹۶، ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۵
فیلسوف، ۱۲۳
قائم (ج. قـائمان)، ۳، ۵۵، ۵۶، ۷۶، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۸
قابلان جسمانی، ۹۲
قابل اول، ۱۵۲
قاضی القضات، ۱۱۱

قبول، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۹، ۶۰، ۶۶، ۶۸، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۵۲
قَدَر، ۴۰، ۵۷
قَدَر = تقدیر اول، ۴۰
قدیم، ۵، ۸، ۵۳، ۱۲۳، ۱۲۴
قربانی، ۵۹
قربت، ۱۲۵، ۱۳۲
قُرب و بُعد، ۲۸
قصب، ۱۴۲
قضا و قدر، ۴۰، ۵۷، ۱۴۳
قطب، ۱۰۲
قطره، ۲۱، ۴۶
قلب، ۶۲
قمر، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۳۲، ۱۲۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۳
قندیل عِزّت، ۱۰۲
قوا، ۱۳۸
قوام و بقا، ۲۵
قوت تأیید کلمه اعلی، ۱۰
قوّت (ج. قوّتها)، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۱، ۴۶، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۷۰، ۷۴، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۳
قوت غضبی، ۶۲، ۸۴
قوت ناطقه نفسانی، ۱۵۰
قیاس، ۲۵، ۴۰، ۱۴۵، ۱۴۶
قیامت، ۳، ۳۹، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۷۶، ۹۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۹
کار، ۳، ۱۰، ۱۷، ۲۰، ۳۲، ۳۵، ۴۴، ۵۱، ۵۶، ۶۲، ۶۴، ۷۴، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۹۲، ۹۵، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۴
کافر، ۶، ۱۳۳، ۱۳۶
کامل، ۱۱، ۱۲، ۲۴، ۲۹، ۴۷، ۴۹، ۵۶، ۶۵، ۷۲، ۷۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۶
کتاب، ۱، ۸۱، ۱۴۶، ۱۴۷
کثرت، ۱۱، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۶، ۴۵، ۶۰، ۹۷، ۱۲۴، ۱۴۹، ۱۵۳
کثیف، ۱۵، ۸۴
کرّات، ۱۰۸
کرامات، ۸۳، ۹۸
کرسی، ۱۲، ۱۵
کسب، ۲۵، ۲۹، ۴۵، ۶۲، ۷۶، ۱۲۶
کِسوت، ۱۰۲، ۱۴۰

کشف، ۵۴، ۵۵، ۹۳، ۱۲۹

کَشَف، ۳۵

کعبه، ۱۲۹

کُفر، ۶، ۴۳، ۵۳، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۷

کفر و دین، ۶

کُل، ۲، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۲۸، ۳۰، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۴۹، ۶۶، ۷۷، ۸۱، ۸۸، ۸۹، ۱۱۰، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶

کلام، ۱، ۱۰۷، ۱۱۴

کلمه، ۸، ۱۰، ۱۱، ۵۰، ۸۱، ۸۹، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۵۳

کلیّات، ۵۷، ۹۳

کمال، ۹، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۱، ۲۹، ۳۰، ۳۲، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۵۳، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۲، ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶

کمالات، ۳، ۲۷، ۲۹، ۳۶، ۴۶، ۴۹، ۵۸، ۷۴، ۸۵، ۸۶، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۵

کمال اول جسم طبیعی، ۲۵

کمال خلقت، ۳۰

کمال خلقی و امری، ۶۵

کمیّت، ۱۴، ۲۰، ۲۳

کواکب، ۱۵، ۱۶، ۳۰، ۳۴، ۵۳، ۵۷، ۸۹، ۹۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۵۳

کودک، ۲۷، ۳۲، ۳۴، ۵۸، ۱۰۶، ۱۱۰

کون (ج. اکوان)، ۱۶، ۲۰، ۴۷، ۶۴، ۹۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۰

کون مباینت، ۴۴، ۴۵، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴

کون محسوس جسمانی، ۹۱

کون مشابهت، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۴، ۷۱، ۹۸، ۱۲۴

کون موجود عقلانی، ۹۱

کون موهوم روحانی، ۹۱

کیاست، ۴۷

کیفیت، ۳، ۱۴، ۲۰، ۵۷

گبران، ۳۸

گسستگی از محق، ۱۳۶

گندم، ۳۹، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۱۱۰

گوهر، ۴۱، ۴۲

گویایی، ۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶

گویای مطلق، ۱۱۶

گیلان، ۱۳۵

لایصدر عن الواحد، ۲، ۱۰، ۱۸

لباس، ۵۹، ۶۲، ۹۸، ۱۳۸

لبیک، ۱۲۸
لذّت، ۴۳، ۴۵، ۷۰، ۷۵، ۹۱، ۹۲، ۱۲۷، ۱۴۴
لطف و مدارا، ۶۱
لفـظ (ج. الفـاظ)، ۲، ۸، ۱۹، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۴۹
لوح ابد، ۳۱
مابه المباینت، ۹۸
مابه المشابهت، ۹۸
مادون، ۳۵، ۴۸، ۵۰، ۱۱۶، ۱۲۸
مادّه، ۱۴، ۸۴، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۴
مازندران، ۱۳۵
ماسِکه، ۳۰، ۱۳۵
مال، ۶۲، ۶۸، ۷۱، ۷۹، ۸۵، ۱۲۸، ۱۲۹
مالِک، ۱۰۲، ۱۰۹
مالیخولیا، ۸۴
ماوراء، ۲۹، ۴۸
ماه، ۳۱، ۳۲، ۵۳، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۳۱
ماهیّت، ۳، ۲۱، ۱۱۴، ۱۴۲، ۱۴۶
مایه، ۳۱، ۷۱، ۸۴
مباشر، ۱۲
مباین، ۸، ۹۸، ۱۰۹
مـباینت، ۶، ۱۲، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۹۸، ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۳۳
مبداء، ۱، ۳، ۸، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۸، ۴۳، ۴۷، ۴۹، ۵۵، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۷۵، ۸۸، ۹۳، ۹۵، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۶
مُبدع، ۹، ۱۳۸، ۱۴۷
مُبطل (ج. مبطلان)، ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۵۶، ۵۹، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۳۶، ۱۵۰، ۱۵۱
متباینات، ۷۱، ۷۲، ۹۱
متجزی، ۲۲
مُـتّحِد، ۲۳، ۴۶، ۷۴، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳
متحرک، ۱۴، ۸۸، ۱۳۸
متشابهات، ۷۱، ۷۲، ۹۱
متصرّف، ۳۷، ۴۱، ۱۳۶
متعلِم، ۳، ۲۶، ۲۹، ۴۰، ۵۹، ۸۱، ۹۱، ۹۲، ۹۶، ۱۱۲
متفاضل، ۶، ۷، ۱۱۵، ۱۴۶
متّفقات، ۶، ۱۳۶، ۱۳۷
متفق الاراده، ۶
متقدم، ۱۶
متقوّم، ۶۶
متکافئین، ۶۰، ۱۳۲
مُتمایز، ۳۱
مُتمم، ۵۳، ۹۰
متناهی، ۴۲
متوسط (ج. متوسطان)، ۲۳، ۷۰، ۷۳، ۹۲، ۱۳۷، ۱۴۱
متوسط میان خدا و خلق، ۱۵۳
مثال، ۹، ۱۲، ۲۷، ۵۵، ۷۰، ۷۴، ۱۰۰، ۱۱۹

مثل تنزیل و تأویل، ۹۶
مثل شرایع، ۱۳۵
مجادله و محاربه، ۶۰
مجتهدان، ۹۰
مجموع، ۳۰، ۱۴۱، ۱۴۵
مجموعه، ۲
محافظت، ۳۳، ۱۱۸
محاکات، ۹۷، ۱۴۹
محبّت، ۲، ۸۴، ۹۳، ۱۰۲، ۱۵۰، ۱۵۱
محتاج، ۷، ۱۳، ۲۳، ۳۶، ۳۷، ۴۳، ۴۴، ۵۵، ۹۵، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۴۶
محجوب، ۱۳، ۶۰، ۷۱، ۸۵، ۹۳، ۱۲۷، ۱۴۰
مُحدث، ۸، ۵۳، ۱۲۴
مُحرک مباشر، ۱۲
محسوسات، ۲۳، ۳۳، ۴۵، ۴۹، ۷۵، ۹۴، ۱۳۲، ۱۵۰
محسوس (ج. محسوسات)، ۲۰، ۲۸، ۴۹، ۷۱، ۹۱، ۹۳، ۱۰۱
مُحِقّ (ج. محقان)، ۴۳، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۲، ۷۷، ۸۹، ۹۱، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۵۱
محقق طوسی ← طوسی، نصیرالدین
مُحِقّ وقت، ۷۷، ۸۹، ۱۱۴، ۱۳۶
محق و مبطل، ۴۳، ۴۴، ۵۶، ۶۷، ۷۱، ۷۲، ۱۰۸، ۱۱۱
محق یگانه، ۱۵۳
محمد الطوسی ← طوسی، نصیرالدین
محمد (ص)، ۱، ۳، ۵۴، ۷۳، ۷۹، ۸۰، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۴۷، ۱۴۸
محمود و مذموم، ۱۵۰
محیط، ۸، ۱۰، ۱۴، ۲۲، ۳۰، ۳۸، ۴۰، ۵۰، ۵۵، ۷۸، ۸۶، ۹۳، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۳۶، ۱۴۵
محیط فلک الاعلی، ۱۹، ۸۸
مختلف الاراده، ۶
مخلوق، ۹، ۵۳، ۵۷، ۸۲
مخیلات، ۹۴
مُخیّلات فاسده، ۷۲
مُخیّله، ۲، ۳۳
مدارج، ۸۵
مدبر، ۱۲، ۳۴، ۸۴، ۱۳۶
مدح و ستایش (مدح و ستایشی)، ۸۶
مدینهٔ فاضله، ۳۰
مذاق، ۱۲۷
مذاهب، ۵۷
مراتب، ۱۶، ۲۹، ۴۷، ۵۸، ۶۰، ۶۸، ۱۰۸، ۱۲۰
مراتب دعوت، ۸۶
مراتب و کمالات، ۵۸
مراسم، ۹۶
مراقبت، ۱۴۵
مربی، ۵۸
مرجع، ۶۲

مرد، ۲۴، ۴۶، ۶۳، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۸۲، ۸۵، ۹۰، ۹۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۵
مرد امام، ۱۵۲
مرد خدا، ۱۵۲، ۱۵۳
مردم، ۳، ۲۶، ۳۴، ۳۸، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۹، ۶۰، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۹۲، ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰
مردم اول در عالم اول نه آدم بود، ۵۴
مردهٔ مرگ جهالت، ۷۶
مرکب، ۸، ۱۴، ۲۱، ۴۴، ۸۴، ۱۱۴، ۱۳۷، ۱۴۰
مرکز، ۱۰، ۱۴، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۳۰، ۵۰، ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶
مرکوب، ۶۵، ۶۶
مرگ، ۳۴، ۷۶، ۷۸، ۸۶، ۸۸
مریخ، ۱۲، ۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲
مس، ۴۲، ۱۴۰
مسئله، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۳۵، ۳۷، ۱۱۲
مسامع، ۳، ۳۲
مستأنف، ۹، ۲۸
مستبصر، ۹۰
مستضعفان، ۱۴۹
مستعد، ۲۹، ۶۰، ۶۱، ۹۳، ۹۴، ۱۱۳، ۱۳۲
مستعلی، خلیفه فاطمی مصر، ۱۰۴
مستغرق، ۱۳، ۶۸، ۸۹، ۱۳۲، ۱۵۱، ۱۵۲
مستغنی، ۷، ۱۳، ۲۳، ۶۵، ۹۵
مستقر، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۱۸
مستقیم، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۶۵، ۹۹
مستودع، ۱۰۵، ۱۱۷
مُسلِم، ۹۰
مسیح، ۱۳۵
مسیر (ج. مسیرات)، ۵۷، ۸۹
مشابهت، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۹، ۶۴، ۶۷، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۹۸، ۹۹، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۹
مشارکت، ۳۴، ۳۵، ۷۰، ۸۹، ۹۶، ۱۴۲
مشتری، ۱۲، ۳۱، ۳۲، ۱۴۱، ۱۴۳
مشرق انتظار، ۱۳۷
مشکات هدایت، ۱۰۲
مصدر، ۴۳
مصر، ۱۳۴
مصطفی / محمد، ۵۴، ۱۱۷، ۱۱۸
مصلحان، ۵۹
مَصلحت، ۳۵، ۴۴، ۷۷، ۸۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۴
مصنوعات، ۹، ۱۲۷
مصنوعات اضافی خلق، ۹
مُصوِّر ارواح، ۱۴۱
مُصوَّره، ۳۲، ۳۳
مُصیب، ۴۳، ۹۰
مضافات، ۲۴
مضغه، ۳۱، ۱۱۸، ۱۱۹

مطارح شعاعات، ۵۷، ۸۹
مظهر، ۸۱، ۹۷، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۴۵
مظهر اسرار کونین، ۱۴۵
مظهر امر و کلمه، ۱۵۲
مظهر عقل اول، ۷۳، ۷۴، ۱۱۲، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۲
مظهر عقل اول = حجت، ۹۵
مظهر کلمه اعلا، ۹۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۵
معاد، ۱، ۳، ۱۸، ۲۹، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶
معارضه خیال، ۹۶
معارضه و محاکات خیال، ۹۷
معارف، ۲۵، ۶۴، ۱۲۹
معاش، ۲۹، ۴۷، ۱۴۳
معامله، ۶۰، ۸۰، ۱۴۸
معامله او تعالی با خلق، ۶۰
معاون، ۶۵، ۸۴، ۸۵، ۹۷
مُعبَر، ۹۶، ۹۷
مُعجب، ۸۵
معجز (ج. معجزات)، ۳، ۸۳، ۹۲، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۳۲
معجز قدرت، ۹۸
مَعدّ، ۱۱۷
معرفت، ۲، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۷، ۴۶، ۴۸، ۷۲، ۸۵، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۳۳، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲
معرفت عارف به حقیقت، ۱۵۲
معرفت کلی و جزوی و اضافی و حقیقی، ۱۵۲
معصوم، ۱۱۰
معقول، ۲۰، ۲۷، ۱۰۰، ۱۰۱
معقولات، ۲۳، ۲۴، ۲۶، ۴۵، ۴۹، ۷۵، ۷۶، ۹۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
معلم، ۳، ۲۶، ۲۹، ۳۷، ۴۰، ۵۲، ۵۹، ۷۷، ۸۱، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۲
معلم صادق، ۹۰، ۹۱
معلول اول (باب، یا حجت)، ۱۵۲
معلومات، ۱۷، ۲۴، ۶۵، ۷۶، ۸۱
معنوی، ۶۳، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۳۶
معنویت، ۵۲، ۱۰۸
معنی، ۲، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۲، ۷۵، ۸۳، ۸۷، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۵۱
معنی مجرد ذهنی، ۱۳۵، ۱۳۶
معیشت، ۴۷، ۱۲۵
مغایبات لوح محفوظ، ۱۰۰
مغناطیس، ۱۲
مغنیسیا، ۱۴۰
مفارق، ۱۲، ۲۳، ۱۴۱

مفروغ، ۹، ۲۸
مفسدان، ۵۹
مفکره، ۳۲، ۳۳
مقابله، ۷
مقادیر، ۲۶، ۴۴، ۹۶، ۱۲۹
مقام، ۱۰، ۱۶، ۲۹، ۴۸، ۵۹، ۷۰، ۷۶، ۸۶، ۱۱۹، ۱۲۷، ۱۳۸، ۱۵۲
مقام‌های جماعتی، ۱۵۲
مقدِّر، ۶، ۱۲، ۳۴، ۳۸، ۵۲، ۵۴، ۹۶، ۱۱۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰
مقصد، ۵۵، ۸۳، ۹۲، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۴۸
مقصود، ۱۶، ۵۴، ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۶۸، ۷۴، ۸۹، ۹۱، ۹۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱
مقلوب، ۵۰، ۵۱، ۶۵
مکارم، ۳۶، ۴۷، ۸۱
مکاشفات، ۸۳
مکان (ج. اماکن)، ۲۱، ۳۲، ۳۷، ۶۰، ۷۲، ۱۰۲
مکتسبات، ۴۲
مکروه، ۱۲۵، ۱۲۶
مکمل، ۵۳، ۶۵، ۷۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۸
ملائکه، ۱۵، ۲۰، ۳۰، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۸۴، ۹۶، ۱۴۱
ملاقات حسی، ۹۵
ملت، ۴۴، ۵۳، ۵۴، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۱۲۱، ۱۳۲
مُلک، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۷
ملِک السلام، ۱۰۵، ۱۱۶
ملکوت، ۶۴، ۹۶، ۱۰۰
مُلک و نبوت، ۱۱۷
ممتنع، ۱۳، ۲۴، ۱۰۱
ممثول، ۹، ۵۵، ۱۱۸
ممرور، ۳، ۹۲، ۱۰۰
ممکن، ۱۱، ۱۳، ۱۹، ۳۰، ۳۱، ۴۴، ۶۹، ۷۸، ۸۳، ۸۷، ۹۳، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۲۷، ۱۲۹
ممیّزه، ۲، ۳۳، ۳۵، ۵۸، ۷۴، ۱۲۹
مناجات، ۱۳۳
منادی، ۱۱۹
منازل، ۵۵، ۸۸، ۱۲۶
مناسب، ۱۴، ۳۹، ۷۵، ۹۹، ۱۳۸
مناسبت، ۸۱، ۹۵
مناظرات، ۱۶، ۳۴، ۵۷، ۹۹
مناقضه، ۲۶
منبر، ۱۳۴
منبع، ۲۸، ۸۱، ۹۹
منبع نور =امام، ۱۰۲
من حیث الناظر، ۳۴
منزّه، ۱۸، ۳۷، ۶۷، ۷۸، ۹۵، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۷
منظور، ۵۵
منفعل (ج. منفعلات)، ۲۰، ۲۸
من قبل اللّه، ۶
منکوس، ۴۶، ۵۰، ۵۱، ۶۵، ۱۱۱

من (هویت نفس انسان)، ۲۴
مـــوادّ، ۲۷، ۲۹، ۴۱، ۴۴، ۴۷، ۷۶، ۹۷، ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۱
موازنات، ۷۸
مواليد، ۳، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۳۴، ۵۴، ۵۷، ۸۹، ۹۵، ۱۴۵
موت، ۴۵، ۵۰، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹
موت و عدم، ۶
مـوجب، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۳۶، ۴۱، ۵۰، ۵۴، ۶۱، ۶۳، ۷۵، ۸۶، ۱۰۰، ۱۱۷، ۱۴۲
موجودات، ۸، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۳۸، ۴۰، ۵۳، ۸۸، ۸۹، ۹۵، ۱۰۳، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶
موسی، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰
موقان، ۱۳۴
مولانا، ۸۷، ۹۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱
مولانا حسن، ۱۰۳، ۱۰۴
مولانا حسین، ۱۰۳
موهوم (ج. موهومات)، ۷۲، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۱۵
میزان طاعت و عبادت = امام، ۱۰۲
مؤاخات، ۸۴
مُؤدّی، ۲۶، ۲۸
مؤمن (ج. مؤمنان)، ۶، ۱۰۱
نارن (نام بُت)، ۱۲۳
ناطق، (ج. ناطقان)، ۳۴، ۱۱۵
ناطقه، ۳۳، ۵۸، ۷۴، ۸۱، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۴۹
نافخ صور، ۱۳۵
ناقص (ج. ناقصان)، ۲، ۱۱، ۱۲، ۳۸، ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۱۰۶
نام، ۲، ۵۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۸
نام بزرگ خدا = امام، ۱۱۳
نـامتناهی، ۲۹، ۴۲، ۴۳، ۹۱، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۹
نام حقیقی او، ۱۲۴
نامیه، ۳۱، ۵۸
نـبوت، ۳، ۹۲، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱
نبوی، عقل شرعی، ۶۵، ۶۶
نبی، ۵۵، ۹۹، ۱۰۹
نجات، ۲، ۲۹، ۶۸، ۷۶، ۱۲۱
نحس، ۳۴، ۵۷، ۱۴۲
نحس اصغر، ۱۴۲
نحس اکبر، ۱۴۲
نحوست، ۱۴۲
نخجیر، ۱۴۱
ندای دعوت قائم، ۷۶
نسب، ۱۰۸
نسر، ضدّ نوح، ۱۱۷
نسل، ۵۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۸
نشان پیوستگی، ۱۵۰
نشو و نما، ۳۱، ۳۴، ۵۷، ۱۴۲

نصّ، ۶۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۲۱
نطفه، ۱۳، ۲۵، ۳۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۴۲
نطق، ۱۵، ۱۹، ۳۵، ۴۷، ۵۶، ۵۷، ۹۸، ۱۱۵، ۱۴۳
نطق عام ظاهر، ۳۴، ۳۵
نظام، ۱۴، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۵۸، ۹۳، ۱۴۱، ۱۴۲
نظر، ۳۷، ۴۰، ۵۲، ۵۵، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۹۱، ۹۶، ۱۰۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳
نظری، عِلم، ۳، ۳۶، ۳۷، ۵۳، ۵۵، ۱۲۸، ۱۲۹
نعوذ باللّه، ۵، ۶، ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۵۳، ۶۲، ۷۰، ۷۱، ۷۷، ۸۵، ۸۹، ۱۰۱، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۴۱، ۱۵۱
نفخه صور اول، ۱۳۶
نفخه صور دوم، ۱۳۶
نفس انسانی، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۳۱، ۵۰، ۶۸، ۸۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱
نفسانی، ۲۸، ۳۹، ۷۶، ۱۴۹
نفس (ج. نفوس)، ۲، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۵، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲
نفس حیوانی، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸، ۶۶، ۷۴
نفس خیالی، ۲۳، ۷۴
نفس نباتی، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۲۸
نفسیات، ۶۲
نفی، ۲، ۵، ۱۸، ۴۳، ۸۴، ۸۵، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۰
نقره، ۱۴۰، ۱۴۱
نماز، ۴۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۸
نمایی، ۴۶، ۵۷، ۷۴
نمرود، ضدّ ابراهیم، ۱۱۷
نوامیس امثله، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۷۶
نور (ج. انوار)، ۹، ۲۷، ۲۹، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۶۰، ۶۳، ۶۴، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱
نور آفتاب عالم دینی، ۱۵۱
نور دلها، ۱۴۱
نهایت، ۷، ۱۴، ۱۵، ۲۱، ۲۳، ۲۶، ۳۷، ۳۹، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۴، ۸۵، ۹۵، ۹۸، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵
نُه فلک، ۱۲
نیست و ناچیز، ۳۹، ۶۴
نیکان، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۵۹، ۶۹، ۷۰، ۷۵، ۱۰۸

نیکی، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۸۶
واجب، ۱۱، ۱۳، ۲۶، ۴۳، ۵۵، ۸۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۸
واجب الوجود، ۵، ۱۲۳
واضع، ۵۳، ۵۴، ۹۴، ۹۷
واهب، ۱۱۴
واهمه، ۳۲، ۳۳
وجود، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۸، ۳۱، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۷، ۵۴، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۷۳، ۷۴، ۷۸، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۶
وجود جزوی، ۶۷
وجود ذهنی، ۲۸
وجود کلی، ۶۷
وجه اللّه الباقی ← امام
وحدانیت، ۱۶، ۱۱۸، ۱۳۷
وحـدت، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۱۸، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۵، ۵۰، ۶۵، ۷۴، ۷۵، ۱۰۲، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۵۲
وحده لاشریک له، ۶، ۷
وحی، ۵۵، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۱۸، ۱۳۷
وساوس عادت، ۵۸، ۶۲، ۷۶
وسایط، ۹۳، ۱۳۸، ۱۵۲
وصایت، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۳۲
وصف، ۶۴، ۹۵، ۱۱۰، ۱۲۳، ۱۴۱
وصی، ۱۱۶، ۱۱۷
وعده، ۱۳۴
وقت (ج. اوقات)، ۲۱، ۲۷، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۸، ۷۱، ۷۴، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۹، ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰
وقت ظهور امام وقت، ۱۵۲
وقفه، ۴۹
وقوف، ۲۴، ۴۸، ۸۲، ۹۰
ولی، ۹۴، ۱۱۵، ۱۵۱
ولی الامر، ۶
وهـم (ج. اوهـام)، ۲۸، ۳۳، ۳۶، ۴۴، ۴۵، ۵۳، ۸۱، ۹۳، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۳۷
هارون، ۱۱۶، ۱۱۷
هاضمه، ۳۰
هدایت، ۲۹، ۶۲، ۸۵، ۱۰۲، ۱۱۳، ۱۱۴
هژده هزار عالم، ۹، ۱۷، ۵۳، ۱۱۵
هستِ به خود، ۵
هفت ارکان شریعت، ۱۲۱
هفت هزار، ۵۴، ۵۵
همایون، ۳
هَمَج الرعاع، ۲۹
هم‌جنس، ۷، ۷۵
هندو، ۱۲۳

هندوستان، ۱۳۴
هوای هاویه، ۴۸، ۷۶، ۱۴۳، ۱۵۰
هوهو، ۷
هویّت، ۸، ۲۰، ۲۴، ۷۴، ۱۲۹
هیئت، ۳۱، ۵۴
هیئت خیال، ۲۳، ۳۳
هیاکل هفت‌گانه، ۱۴۰
هیکل (ج. هیاکل)، ۲۴، ۴۷، ۸۸
هیولانی، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۴، ۵۸، ۱۳۷، ۱۴۱، ۱۴۴
هیولی، ۲، ۸، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۱۳۹
یاقوت، ۶۳، ۱۴۰
یزدان، ۳۸، ۴۳
یوشع بن نون، ۱۱۷
یوم الجمل، ۱۳۳
یهودا، ضدّ عیسی، ۱۱۷

کتابنامه

ابن العربی، محمد بن علی. فصوص الحکم لمحیی‌الدین ابن عربی و التعلیقات علیه بقلم ابوالعلا عفیفی، قاهره، مصطفی البابی الحلبی، ۱۹۴۶.

ابن الفوطی، کمال الدین. تلخیص مجموعة الآداب فی معجم الالقاب، تصحیح محمد جواد، دمشق، ۱۹۶۷ ـ ۱۹۶۲.

ابن حنبل، احمد بن محمد. المسند، تصحیح م. ن. البانی. قاهره، ۱۹۸۶.

ابن ظافر، اخبار الدول المنقطعة تألیف جمال الدین علی ابن ظافر دراسة تحلیلیه لقسم الخاص بالفاطمیین مع مقدمه و تعقیب آندره فریه، المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة، قاهره، ۱۹۷۲.

ابن قلانسی، ابویعلی حمزه ابن اسد. تاریخ ابی یعلی حمزة ابن القلانسی المعروف بذیل تاریخ دمشق. بیروت، مطبعه الآباء الیسوعیین، ۱۹۰۸.

ابن هشام، السیرة النبویة. تصحیح مصطفی البابی الحلبی، قاهره، ۱۹۹۵.

آستان قدس رضوی: فهرست کتب خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی. ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ ق.

افضل الدین محمد مرقی کاشانی، مصنّفات، بتصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، چ ۲، تهران، ۱۳۶۶.

آملی، حیدر. جامع الاسرار و منبع الانوار. ویرایش هنری کربن و عثمان یحیی، تهران، ۱۹۶۹.

امیر معزی، محمد علی. راهنمای الهی. نیویورک، ۱۹۹۴.

ـــــــــ ویراستار. اسلام هویتی جایگزین. به مناسبت بزرگداشت گای مونه، پاریس، ۲۰۱۳.

بخاری، محمد ابن اسماعیل. **الجامع الصحیح**، قاهره، ۱۹۳۲.
برسی، حافظ رجب. **مشارق انوار الیقین فی اسرار امیر المؤمنین**، تهران. بی تا.
برقی. محمد بن خالد. **کتاب المحاسن**، تصحیح محدث ارموی، قم، ۱۳۳۱.
بیانی، شیرین. **دین و دولت در ایران عهد مغول**. ج ۱، تهران، ۱۳۶۷.
پونا والا، اسماعیل قربان. **زندگی‌نامه و کتابشناسی ادبیات اسماعیلی**، مالیبو، ۱۹۷۸.
تهانوی. **کشاف اصطلاحات الفنون**، تهران؛ ۱۹۶۷.
تهرانی، محمدحسین. **امام‌شناسی**، تهران، ۱۴۰۵ ق.
جوینی، علاءالدین عطا ملک بن محمد. **تاریخ جهانگشای** بـه اهـتمام و تـصحیح مـحمد بـن عبدالوهاب قزوینی. افست از روی چاپ لیدن، ۱۹۳۷. تهران، بامداد، ۱۳۶۲.
حسن محمود کاتب. **دیوان قائمیات** سرودۀ حسن محمود کاتب. با مقدمۀ مـحمدرضا شـفیعی کدکنی، تصحیح و مقدمۀ انگلیسی سیدجلال حسینی بدخشانی، تـهران، مـرکز پـژوهشی میراث مکتوب، ۲۰۱۱.
ـــــــــ. **هفت باب**. چاپ ایوانف در دو رسالۀ قدیمی اسماعیلی. **هفت باب بابا سیدنا و رسالۀ مطلوب المؤمنین**. بمبی، ۱۹۳۳. چاپ جدید با ترجـمه انگـلیسی از سـید جـلال حسـینی بدخشانی در حال انتشار.
دباشی، حمید. «خواجه نصیرالدین طوسی: فیلسوف / وزیر و جو عقلانی زمان او» در تـاریخ **فلسفۀ اسلامی**، ویرایش سیدحسین نصر و الیور لیمان، لندن، ۱۹۹۶.
دفتری، فرهاد. «نصیرالدین طوسی و اسـماعیلیان دورۀ المـوت» در دانشـمند طـوس: **مـجموعه مقالات گردهمائی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی**، به کوشش نصرالله پورجوادی و ژیوا وسل، تهران، ۲۰۰۰.
ـــــــــ. **تاریخ و عقاید اسماعیلیه**. ترجمۀ فریدون بدره‌ای، چ ۲، تهران، ۱۳۸۵.
رجب، ف. جمیل. «زوج طوسی در متون فارسی» در دانشمند طوس: **مجموعه مقالات گردهمائی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی**. به کوشش نصرالله پورجـوادی و ژیـوا وسـل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۲۰۰۰.
ـــــــــ. **یادداشت‌هائی در علم هیئت**، شرح و ترجمه انگلیسی **التذکرة فی علم الهیئة** خواجه نصیر الدین الطوسی، نیویورک، ۱۹۹۳.
زین‌العابدین، علی بن حسین. **صحیفۀ کاملۀ سجادیه**. به کوشش فیض الاسلام، تهران، ۱۳۷۵.
سنائی غزنوی. ابوالمجد مجدود ابن آدم. **حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة** بـه سـعی و اهـتمام مدرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹

سیستانی، امیر اقبال. **چهل مجلس**، ویراستهٔ نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶.

سیوطی. عبدالرحمن بن ابی بکر (جلال الدین). **جامع الاحادیث: الجامع الصغیر و زوائده و الجامع الکبیر**. به کوشش احمد عبدالجواد و دیگران، دمشق، ۱۴۰۰ ق.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. **الملل والنحل**. ویراسته م. س. کیلانی، قاهره، ۱۹۶۷؛ ترجمهٔ فارسی خالقداد هاشمی، به کوشش محمدرضا جلالی نائینی، چ ۲، تهران، ۱۳۵۸؛ ترجمه فرانسوی گای مونه، لوون، ۱۹۹۳.

ـــــــــ. **کتاب المصارعة**، ویراسته ویلفرد مدلونگ و توبی مایر، لندن، آی. ب. تاوریس با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ۲۰۰۱.

ـــــــــ. **مجلس مکتوب منعقد در خوارزم**. به کوشش محمد رضا جلالی نائینی، ویرایش جدید و ترجمه فرانسوی به کوشش داین استیگروالد، کوبک کانادا، ۱۹۹۸.

شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. **نهایة الاقدام فی علم الکلام**، ویرایش و ترجمه انگلیسی از آ. گولیوم، لندن، ۱۹۳۴.

ـــــــــ. **مفاتیح الاسرار و مصابیح الانوار**، تحقیق و تعلیق محمدعلی آذرشب. تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۶.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. **الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة**. به کوشش محمد رضا آل مظفر، قم. ۱۳۷۹.

طوسی، نصیر الدین. شرح اشارات و التنبیهات، تهران، ۱۳۷۸.

ـــــــــ. **رسالهٔ جبر و قدر**. متن فارسی ویراستهٔ محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵؛ ترجمه انگلیسی پرویز مروج،

ـــــــــ. **اخلاق محتشمی**، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۹.

ـــــــــ. **اخلاق ناصری**، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۴۶، چ ششم، ۱۳۷۸.

ـــــــــ. **آغاز و انجام**، در سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی: متن فارسی و ترجمه انگلیسی **تولّا و تبرّا**، **مطلوب المؤمنین** و **آغاز و انجام**. ویرایش و ترجمه از سیدجلال حسینی بدخشانی، لندن، آی. ب. تاوریس با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ۲۰۱۰؛ ویرایش حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ۱۳۶۶.

ـــــــــ. الکمال الاول و الکمال الثانی. در منضمات **تلخیص المحصل**، ویرایش نورانی، تهران، ۱۳۵۹.

ـــــــــ. تولّا و تبرّا، در سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی، لندن، ۲۰۱۰.
ـــــــــ. رسالهٔ معینیه، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
ـــــــــ. روضهٔ تسلیم یا تصورات، از کلمات خواجه نصیرالدین طوسی. تصحیح و ترجمه انگلیسی از سیدجلال حسینی بدخشانی، لندن، آی. ب. تاوریس با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی ، ۲۰۰۵؛ ترجمه فرانسوی به کوشش کریستین ژامبه، پاریس، ۱۹۹۶؛ چاپ ولادمیر ایوانف، روضة التسلیم، بمبی، ۱۹۵۰.
ـــــــــ. سیر و سلوک از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی، ویرایش و ترجمه انگلیسی از سیدجلال حسینی بدخشانی. لندن، آی. ب. تاوریس با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ۱۹۸۸.
ـــــــــ. مطلوب المؤمنین، در سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی، لندن، ۲۰۱۰.
علی ابن ابیطالب. نهج البلاغه، ویرایش صبحی الصالح، بیروت، ۱۹۶۷.
فروزانفر، بدیع الزمان. احادیث مثنوی، تهران، ۱۳۴۷.
قاضی نعمان. دعائم الاسلام. تصحیح آصف علی اصغر فیضی. قاهره، ۱۹۶۱ ـ 1951
ـــــــــ. شرح الاخبار فی فضائل ائمة الاطهار، بتصحیح سید محمد حسینی جلالی، قم، ۱۴۱۴ق.
ـــــــــ. کتاب المجالس و المسائرات، تصحیح حبیب الفقی، تونس، ۱۹۷۸.
کربن، هنری. ناصر خسرو و اسماعیلیان ایران در تاریخ ایران دانشگاه کمبریج، ج ۴، ویراستار ریچارد فرای، کمبریج، ۱۹۷۵.
ـــــــــ. عرفان اسماعیلی و زمان ادواری، ترجمه انگلیسی ر. منهیم و ج. و. موریس، لندن، ۱۹۸۳.
کلینی، محمد بن یعقوب. الاصول من الکافی: متن عربی و ترجمه فارسی به کوشش محمد باقر کمره‌ئی، تهران، ۱۳۹۲ ق.
لبیب ابن ربیعه العامری. دیوان، تصحیح احسان عباس، کویت، ۱۹۶۲.
لندلت، هرمان. «خواجه نصیرالدین طوسی، مذهب اسماعیلی و فلسفهٔ اشراق در دانشمند طوس»: مجموعه مقالات گردهمآئی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش نصرالله پورجوادی و ژیوا وسل، تهران، ۲۰۰۰. تهران، ۲۰۰۰.
مادلونگ، ویلفرد. «ابو یعقوب سجستانی و تناسخ» در ایرانیکا، یادنامهٔ پرفسور احسان یارشاطر، لیدن، ۱۹۹۰.

ــــــــــــ. «خدای ماوراء هستی و زنجیرهٔ نبوت»، در سهم اسماعیلیه در تعالی فرهنگ اسلامی، تهران، بنیاد شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۷.

ــــــــــــ. جانشینی حضرت محمد، ترجمهٔ احمد نمائی، جواد قاسمی، محمد جواد مهدوی و دکتر حیدر رضا ضابط، تهران، ۱۳۷۷.

ماسینون، لوئی. مصیبت‌های حلاج، ترجمه انگلیسی هربرت ماسون، نیوجرسی، ۱۹۸۲.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، تهران، ۱۳۵۱.

مدرس رضوی، محمد تقی، احوال و آثار ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن الطوسی. تهران، ۱۳۵۶.

ــــــــــــ. یادبود هفتصدمین سال خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، ۱۳۳۵.

مدرسی زنجانی، محمد. سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی، تهران، ۱۳۳۵.

مسلم بن حجاج القشیری، صحیح مسلم، قاهره، ۱۹۵۵.

معصوم علیشاه. طرایق الحقایق، ویرایش محمد جعفر محجوب، تهران، ۱۳۴۵.

ناصر خسرو. کتاب جامع الحکمتین. ویرایش هانری کربن و محمد معین، تهران، ۱۹۵۳.

ــــــــــــ. گشایش و رهایش، تصحیح و ترجمه انگلیسی فقیر محمد هنزائی تحت عنوان دانش و رهائی با مقدمه پرویز مروج. لندن، آی. ب. تاوریس با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ۱۹۹۸.

ــــــــــــ. وجه دین. تصحیح م. غنی زاده و محمد قزوینی، برلین، ۱۳۴۳ ق. تهران، تصحیح غلامرضا اعوانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۷.

نسفی، عزیز ابن محمد. مجموعه رسائل، تهران ۱۹۶۲.

هاجسن، مارشال. فرقهٔ اسماعیلیه. لاهه، ۱۹۵۵، ترجمهٔ فارسی از فریدون بدره‌ای، چ ۳، تهران، ۱۳۹۰.

«S» Copied by Sayyid Munīr, dated 1342/1924. A volume of 239 pages (there are errors in pagination). Text: 22.5 by 12 cm; 14 lines to a page.

«W» Ivanow's edition and translation, published 1950, Persian text 160 pages.

The erudite introduction of Prof. Herman Landolt to the English translation of the *Rawḍa* has been translated into Persian and incorporated in this edition. However, because of its length, it was not possible to append here the Appendix containing the comprehensive philosophical commentary of Prof. Christian Jambet.

At this point, it gives me great pleasure to acknowledge the generous assistance of a number of outstanding scholars and many good friends who did not hesitate to extend a helping hand in this long endeavour of mine while preparing the *Rawḍah-ī taslīm* for publication. Being mindful of the space available, I have to confine myself to those that cannot be dispensed with under any circumstance. I convey my heartfelt thanks to my supervisor Prof. Wilferd Madelung, Dr Julie Scott Meisami, prof. Azim Nanji and the late John Cooper at Oxford. Prof. Herman Landolt, Prof. Christian Jambet, Dr Leonard Lewisohn, Mr Kutub Kassam, Mr Hamid Haji, Mr Alnoor Merchant, Dr Daryoush Mohammad Poor, Dr Irani, Mr Baher, and the entire staff at the Written Heritage Research Institute (Miras-e Maktoob) in Tehran.

Special thanks are also due to the Co-Director of The Institute of Ismaili Studies in London, Dr. Farhad Daftary, for his encouragement and assistance during various phases of the publication of the *Rawḍah* in both English and Persian languages.

My words of thanks would not be complete, were I not to mention the support and inspiration that I received from my wife, Parichehr, without whom this work would have not materialised.

J. B.

«M» Scribe unknown, dated 968/1569, copied from the autographed copy dated 640/1243. This is the most carefully prepared manuscript of the *Rawḍah*, in a good legible *Nasta'līq* script. Its chapter headings are, in so far as I can judge, in a different colour than the text. The text, which includes a number of fragmentary materials not part of the *Rawḍah,* comprises 127 folios (254 pages) with 18 lines of 8 centimetres length to each page.[1]

«Q» Copied by Muḥammad b. Qāḍī Tayyīb Parwāzī in the year 1175/1761. It consists of 131 folios (263 pages), of which page 43 is blank, with 11 to 14 lines to a page of 10-12 centimetres length. The *Nasta'līq* script in which it is written, although relatively inferior in style, is on the whole legible and correct, except for the Arabic quotation which are arbitrarily vocalised. The text has been corrected in places, presumably by another hand. The mistakes appearing between the lines or in the margin, as well as some words and phrases, are underlined.

«T» Copied by Muḥammad Shafī' b. Khwājah Muḥammad, dated 1180/1767 in fair *Nasta'līq* script. This is part of a collection of 14 treatises, among them nos. 4-8 and 10-13 are Ismaili works attributed mostly to Ṭūsī, including a selection of *Rawḍah* in no. 11 that includes three *taṣawwur.* The outside measurements are 13/5 by 17 cm. The partial text follows the corresponding portion of manuscript «M» fairly closely, with minor differences that have been identified in the present edition.

«N» Copied by Ṣafiyyullāh Beg in 1353/1935 from an older copy dated 1177/1764. A volume of 129 pages of mostly 21-22 lines to a page, 10 centimetres long.

---

1. Another unique feature of this manuscript is that it constitutes, in addition to Ṭūsī's 27 *Taṣawwurāt*, 20 short treatises and fragments of between 2 and 18 pages scattered between different chapters of the text. For more details see H. Landolt's introduction to *Rawḍah*.

Khushg near Bīrjand. Assenting to my request, Mr Mihrabi sent the manuscript to Mashhad, thus enabling me to make a photocopy of the text. This was, hitherto, the oldest known manuscript of the text, referred to here as «M».[1] Later in the same year a copy of another manuscript «Q» came to my attention while visiting Karachi. Subsequently these manuscripts, together with those consulted by Ivanow and his edited version, formed the basis of a new critical edition of the *Rawḍah-ī taslīm* for my doctoral thesis at the University of Oxford. It was at about this time and based on the text of the *Rawḍah* I had prepared, that Prof. Christian Jambet, of Sorbonne University in Paris, produced the French translation of the text.[2]

At the time of my studies, I did not have access to another manuscript located in the Central Library of Tehran University that was identified by Prof. Herman Landolt while attending the 800th anniversary celebrations of Ṭūsī's birth in 2001. My initial attempts to obtain a photocopy of this manuscript were not successful until I personally visited the Central Library in the summer of 2003 and was able (with the kind assistance of Dr Nasrullah Pourjavadi, director of Iran University Press, and Mrs Karam Ridaei, the librarian), to obtain a copy of the *Rawḍah* and other Ismaili-related treatises found in the collection no. 8211, referred to here by the letter «T». It is indeed unfortunate that this codex contains only three out of the 27 *taṣawwur* found in the other manuscripts of the *Rawḍah-ī taslīm*. Nonetheless, the fact that these chapters are among the longest and most problematic in the text, with a number of properties unique to them, has enabled the production of a more accurate edition and translation. The present edition of the *Rawḍah* is based on the following five manuscripts and the edited version of W. Ivanow.

---

1. The English letters M, Q, T, N, S , W stand for the Persian letters: م، ق، ت، ن، س، و.
2. Nasīroddīn ṬÛsī, *La Convocation D'AlamÛt: Somme de philosophie ismaéliene. Rawdat al-taslīm* (Le jardin de la vraie foi). Traduction du persan, introduction et notes par Christian Jambet (Paris, 1996).

Preface[1]

When Wladimir Ivanow (1886-1970), the eminent pioneer of modern Ismaili studies, prepared the first edition and translation of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī's *Rawḍah-ī taslīm* for publication, he was well aware of the defective nature of the two manuscripts at his disposal. In the introduction to the book, he noted the numerous errors and discrepancies in the manuscripts that made the task of translation difficult for him. After a fruitless search for a more reliable text, he decided to proceed with the publication on the basis of the material he had at hand, in the expectation that my labours will not be completely wasted if, in the future, when good and older copies are found, my attempt would help the future student, and make his task easier.[2] For the recovery and publication of this work and other foundational contributions to Ismaili studies, Ivanow deserves our most sincere gratitude.

The opportunity of identifying more accurate copies of the *Rawḍah-ī taslīm* came in 1981 when, during the course of my research for the Ismaili works of Ṭūsī, I spoke to a group of friends in Mashhad of my effort to find new manuscripts of the text. Mr qiyathudin mirshahi, who was at the time a civil servant in Bīrjand, recalled the existence of a "very old manuscript" in the possession of Mr Mihrabi, a local leader of the Ismaili community in the village of

1. This preface is an abridged version of the text that appeared in my edition and English translation of the *Rawḍh-ī taslīm* entitled *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*, London, 2005.
2. Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, *Rawḍat al-taslīm*, commonly known as *Taṣawwurāt*, ed. and tr. W. Ivanow (Leiden, 1950), pp. xxii-xxiii.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

Oceans of Iranian and Islamic culture lie in manuscript form. These manuscripts are not only the record of the achievements of our nation's great scholars, they are also testimonials to our unique national identity. It is, therefore, the duty of every generation of Iranians to protect and celebrate this priceless heritage and to spare no effort in restoring these records on which all studies of Iran's history and culture depend.

Many efforts towards better identification, study, and preservation of our country's manuscript collections have been launched. In spite of these efforts, and despite the fact that hundreds of books and treatises that deal with this important area of learning have been published, much remains undone. Thousands of books and treatises either linger as unidentified codices in Iranian and foreign libraries, or await publication. Others, although previously published, exist in unsatisfactory editions and need to be re-edited according to modern scholarly standards.

It is the duty of scholars and cultural organizations to undertake the important tasks of restoring and publishing these manuscripts. The Written Heritage Publication Center was established in 1993 in order to achieve this important cultural objective with the purpose of supporting the efforts of scholars, editors, and publishers who work in this field of learning. We hope that by suppoting scholarly work in this area, we can help make an essential collection of scholarly texts and sources available to the scholarly community that is engaged in the study of Iran's Islamic culture and civilization.

The Written Heritage Research Institute (Miras-e Maktoob)

Miras-e Maktoob
266

Islamic Thoughts & Sciences
61

Written Heritage Research Institute, 2014
First Published in I. R. of Iran by Miras-e Maktoob

ISBN 978-600-203-083-2

PRINTED IN TEHRAN

RAWḌAH-'I TASLĪM

(Taṣawwurāt)

Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī

Edited by
S. J. Badakhchani

Introduced by
Herman Landolt

Miras-e Maktoob
Tehran, 2014